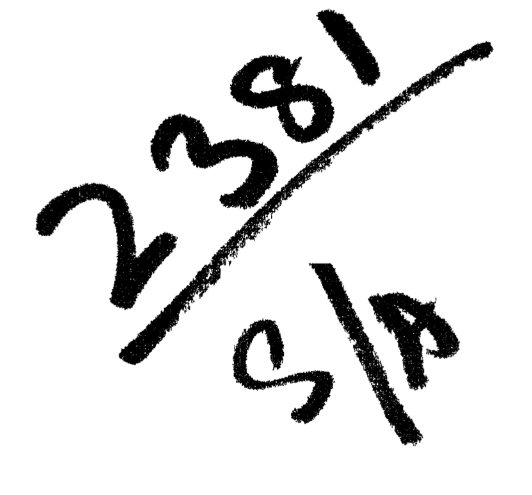
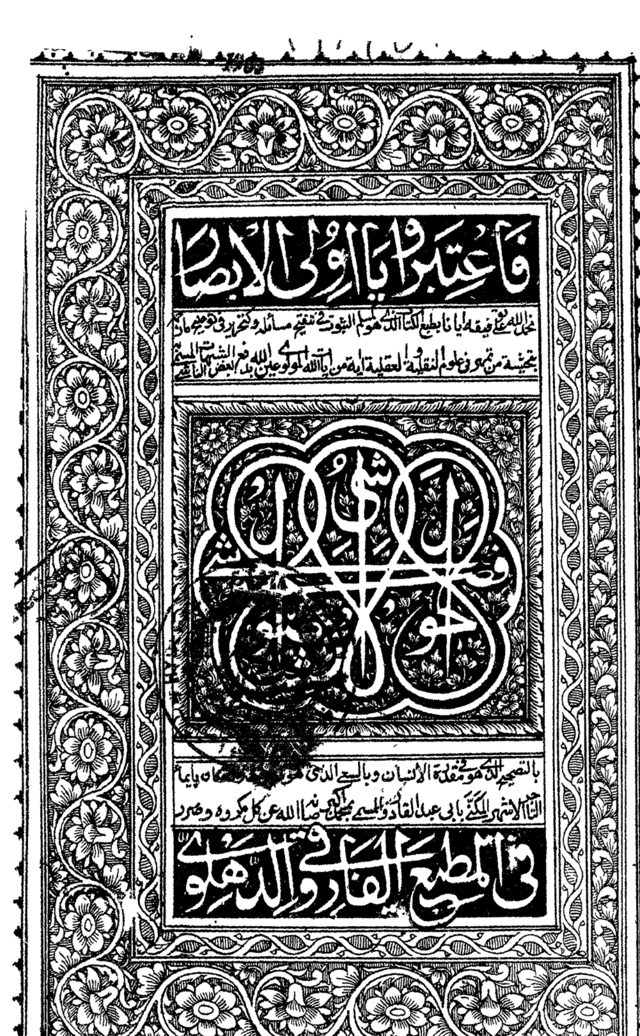


2381
5/A


فاعتبروا يا أولي الأبصار
نحمد الله على توفيقه إيانا بطبع الكتاب الذي هو مسلم الثبوت في تنقيح مسائله وتحرير في توضيح ماز
بحيثية من تمهر في علوم النقلية والعقلية آية من آيات الله المولوي محب الله بعض الشبهات
بالتصحيح الذي هو مقدمة الإتقان وبالسعي الذي هو ... وإيما
حيث الأشهر المكنى بأبي عبد القادر والمسمى بمحمد أكبر صانه الله عن كل مكروه وضرر
في المطبع الفاروقي الدهلوي

معنى التسمية الكافة

بنام خدای تعالی تمنا آغاز

خدا اینکه روزی دهنده است

مومنانرا وکافرانرا در دار دنیا وبخشاینده

مومنانرا در دار عقبی واتفقوا على ان في التسمية

مضمرا لان قوله بسم الله مركب من حرف الالصاق والملصق به

فلا بد من ملصق وهو الشئ الملائم اي الملصوق بالتسمية واختلفوا في محل

الاضمار قال بعضهم تقديره ابتدء باسم الله او ابتدائي باسم الله لان متعلق الجار

والمجرور عامل في الجار والمجرور النصب التقديري والعامل مقدم على المعمول وقال المحققون مضمر مؤخر التقدير بسم الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المتواترة في كل زمان

وسوابغ آلائه المتقاطرة في كل آن

ونشكره على ما اصطفانا من كافة الامم ببدائع

الاحسان وهدانا الى الشريعة المضية بسواطع

البرهان واشهد ان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله

باذنه وسراجا منيرا المجلي حنادس الليل البهيم عن مناهج الصراط

المستقيم المنجي غواص بحر الغواية الى منجات سواحل الهداية

تعطرت الاولى بنسيم اخلاقه وتبشرت الاخرى بعميم اشفاقه

منزلته العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى

فكان قاب قوسين او ادنى خلقه الابهى ان الله وملئكته يصلون

على النبي يايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة

برپيغمبر او اى كسانيكه گرويده ايد درود فرستيد براو وسلام گوئيد بر وى سلام گفتنى

تضيء باشراقها اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملا الاعلى وعلى اله

نجوم مطالع السماء للاهتداء واعلام مراحل الحنيفية البيضاء

حال من الضمير في المنجي وكذا المطوف ١٢

وَبَعْدُ فَإِنَّ أَهَمَّ الْمَطَالِبِ الدِّينِيَّةِ وَأَعْظَمَ الْمَعَالِمِ الْيَقِينِيَّةِ
عِلْمُ الْفِقْهِ وَالشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ يُفْضِي بِهِ الطَّرِيقُ الْمُوصِلُ
إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَإِنَّ الْكُتُبَ الْمُصَنَّفَةَ فِي أُصُولِ هَذَا الْفَنِّ
أَكْثَرُهَا تَدَاوُلًا وَأَقْرَبُهَا تَنَاوُلًا الْكِتَابُ الْمَعْرُوفُ بِأُصُولِ الشَّاشِيِّ
فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَرْحَلَةٍ يُلِمُّ بِهَا الدَّخِيلُ وَالنَّائِي وَإِنَّهَا رَوْضَةٌ تَنَسَّمَتْ
أَنْوَارُهَا بِلَطَائِفِ الْبَيَانِ وَكَرَبَتْ أَنْهَارُهَا بِطَرِيقِ التِّبْيَانِ
تَصِيحُ فِي غُصْنِهَا عَنَادِلُ الْعِبَارَاتِ بِنِكَاتٍ فَصِيحَةٍ وَتَهْمِسُ فِي
صَحْنِهَا جُلَى الْاِسْتِعَارَاتِ بِرُقَاتٍ فَسِيحَةٍ لٰكِنَّهَا مَعَ سَعَةِ سَاحَتِهَا
سَحِيقَةٌ رَاحَتُهَا صَعْبُ الْمَدَارِكِ وَتَعِبُ الْمَسَالِكِ ذَلَّتْ فِي سُدَّتِهَا
السَّمَاءِ جِبَاهُ الْفِطَنِ الْفَائِقَةِ وَخَضَعَتْ بِمَنْزِلَتِهَا الْغَرَّاءِ رِقَابُ

الافهام الثاقبة فاختلف الى بعض الخائضين فی غمرات غوامضها

والغائصين فی لجات معضلاتها ملحين ان احلّ لهم عقود

مشكلاتها واجلّی لهم حدود مجملاتها فابتدأت وقلت انی

لست من فرسان هذا المضمار وغوّاص هذا البحار لما رأيت

فی ذلك بعض المغاربة على حسب ما بی من القدرة والطاقة

الى اسعاف ما تيسّر لی من مستغاثهم وانجاح ما استطيع من مناهم مستعينا

بالله الكريم ان يذلّل صعاب هذا الخطب الجسيم فشرعت ان اقلد جواهرها

مبرزة لمحاسنها وكاشفة لمعانيها متوكلا على انعام الشامل واكرام الكامل

ان يلهمنی ما احتاج اليه فی كشف رموزها والبحث عن كنوزها وخصصت

على ما حاجتهم اليه ماسّة ومنفعته عامة فان الرشف انفع والتطويل

اصدع وان عوّص هذا الكتاب وان كانت شعب ذافة لكن اشكو من بروقته

وسميته بفصول الحواشي لاصول الشاشي وانا اعمل بتوفيق الله الوهاب

وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال الحمد لله الذي اعلى

منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل قوله تعالى وانتم الاعلون والله

معكم ومثل قوله تعالى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصلحت فاولئك

لهم الدرجات العلى والكريم كل شئ كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم

ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في

الدنيا والاخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا الشريف وذكر صفة الكريم

لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى يايها الكفرون فانه لا يعلو به درجتهم

وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفته بالتاويل وهو ان الصفة اعم

فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كما

في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شئ كريم من جنس الخطاب

فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف الى الاضافة والاصل هو التوصيف

قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة اهم لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة

الكريم لا بمطلق الخطاب فانه وارد للكفرة ايضا فقدمت لذلك في

الذكر وعليه قوله عليه السلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية

للسجع وله غير واحد نظير في كلامهم وعليه فواصل القران مثل الرحمن

على العرش استوى والباء في الكريم تحتمل للاستعانة فيكون علو منزلتهم

هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل للسببية فيكون علو منزلتهم
ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع ويحتمل
ان يكون على تضمين فعل او شبهه على نحو اعلى منزلتهم مبيّناً بكريم
خطابه مثل ما ورد في القرآن بتنويه درجاتهم في الآخرة ورفع درجة
العالمين اي رفع من بين سائر المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون
بمعاني كتابه والباء لتعدية العلم ويحتمل للسببية اي بفهم معاني كتابه
وانما اقتصر على علماء القرآن من بين سائر المؤمنين لان الكتاب جامع العلوم
باسرها فكان العالم به عالماً بكل العلوم وليكون تعريضاً بان من خلا
عن معاني القرآن كاهل الادب والمعقول الذين لا حظ لهم في التفسير والفقه
غير معدودين في زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه
فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما فاق العلماء
على سائر الناس لانهم قالوا افضل العلم بالشرائع وخطاباتها فان قيل
الكتاب سوّى بينهم في الدرجة حيث قال الله يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات فمن اين يكون لهم فضل على سائر المؤمنين
قلنا ما سوّى بينهم لانه خصص العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين
في الذين آمنوا والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز
فضله كتخصيص جبرائيل وميكائيل في قوله تعالى من كان عدوا لله

وملئكته ورسله وجبرئيل وميكائيل الحار الاختصاصهما بفضل على

سائر الملئكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخص المستنبطين

منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي محمد واصحابه اي

المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسائل من النصوص بعبارتها

واشاراتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس على مواضع النصوص وانما

كان لهم مزيد الاصابة لان كل عالم له اصابة الحكم المنصوص عليه و

المجتهد له اصابة الحكم مع علته بحيث يطمئن القلب لديه

واصابة تعديته الى غير المنصوص عليه من مواقع وجود علة

واصابة موانع عدمه مما علم علته فيها فكان لهم مزيد الاصابة

ومزيد الثواب لزيادة تعبهم في تحقيق الدين والاجر على قدر التعب

ولان المجتهد اذا اخطأ كان له اجر واحد واذا اصاب كان

له اجران وغير المجتهد اذا اخطأ لا يكون له اجر فكان لهم مزيد

الثواب والسلام على ابي حنيفة واحبابه بمعنى السلامة والمراد

سلام الله تعالى على حذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه

في الاستعمال اختص بالنبي عليه السلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا حنيفة

واحبابه بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد المسائل الشرعية واستخراج

المعاني الفقهية من النصوص واسسوا منها الاصول لبناء الفروع عليها

صاحب شريعة اولا وسواء نسخ شرائع من قبله او لا فكان اعم من النبي مطلقا ١٢ معدن

عليها ولم ينتهض احد قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التى تتبع
منها بحار المسائل ومن نشأ بعدهم من المجتهدين فهم يغترفون من بحار
علومهم ويتبعون آثارهم وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع مع ابى حنيفة فدعاه
وقال يا هذا اتقع فى رجل سلّم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم
لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل
فسلّم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر
وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلم لهم فى ذلك فبقى الربع متنازعا فيه
بينه وبين الكل قال وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب
الله تعالى وسنة رسول الله واجماع الامة والقياس فلا بد من
البحث فى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق
تخريج الاحكام اى بعد الحمد والصلوة والفاء فى فان يتعلق بشرط
محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه
اربعة وعليه قوله تعالى فالله هو الولى اى ان ارادوا وليا بحق
فالله هو الولى كذا فى المفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف
تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو
ما يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء
احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا

العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع استنباطها من
دلائلها وقال بعض المشائخ منهم الشيخ شمس الائمة السرخسي والشيخ
فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم بالمشروعات
والاتقان لمعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول والعمل
بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها فمن حوى الكلام والرواية
دون دلائلها لم يكن فقيها عند الكل لفوات الاتقان ومن
جمع دون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص
والاخبار عدد الرمل والحصى ثم لا يقال اضافة الاصول الى الفقه لكونها
بمعنى اللام تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه
بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين اعني علم الكلام ايضا فكان
ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم لاطلاقه على اصول
الدين وفروعه جميعا الا انا نقول كثيرا ما يضاف الشيء الى غيره بمجرد
التعلق والنسبة بينهما كما يقال من ابوك تقول ابي فلان وليس هذا
من الاختصاص في شيء وعلى هذا قولهم اخوه وامه وصاحبه وبلده وسيادة
على ان عموم الشرع ممنوع لانه يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم ناسخ لشرائع
من قبله وانما يراد به الاحكام العملية فان المسائل الاعتقادية مسائل
من الالهيات واحوال القيامة لا يجري فيها النسخ ولانه
اصول الفقه علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه اولى والمراد بالقياس

مستنبطا من الاصول الثلثة ... وقياسا نحويا او عقليا او شبههما ١٢ عين الله

المستنبط من

الاصول الثلثة اذ ما سواه ليس باصل في احكام الشرع وانما ابرز

المصنف القياس كما ابرزه الشيخان ومن تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم

كما يضاف الى الثلثة وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احدها

الثلثة فكان المثبت في التحقيق هو النص الوارد في المقيس عليه والقياس لما كان

ناقلا من الاصل الى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة الاصل في غير موضع النص فلم

يكن اصلا مستقلا لانه في الانباء بمنزلة الثلثة فلذا ابرزه وهو النظران صحيحان وجه

انحصار الاصول على الاربعة لان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما متلو وهو

الكتاب او غير متلو وهو السنة والثاني اما اجتهاد او غيره فالاول اما اجتهاد جميع

المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد

فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه بما يبدو اليه في القلب وانه

يحتمل ان يكون من الله تعالى او لا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة

واما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون

حجة في الشرع واما افعال النبي عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت

قد يثبت الحكم بادلة اخرى وهي شريعة من قبلنا والتعامل وهو عادة

الناس في المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابي و

استصحاب الحال على قول وهو ابقاء ما كان على ما كان على ما ياتي تفصيلها

11

انشاء الله تعالى فكانت الاصول ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما يكون
شريعة لنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او
بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع
وقول الصحابي على الاختلاف في مذهب ايضا ومن احتج به يقول ان كان مدركا
بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبي عليه السلام
فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على رأي من احتج به لانه
قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر البحث
الاول في كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر
من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة وآخرها سورة
الناس وكل سورة مشتملة على عدة آيات وكل آية على كلمات
محصورة فكان القرآن متميزا عن كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء
منه بغيره فلا يحتاج الى التمييز والتعريف تمييز الحد ورسمه فيه ولانه

ثم الكتاب عبارته في الدلالة على المعنى على مراتب ظهورا وخفاء كذلك ولذلك

تتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل اقسام

عبارة الكتاب فقال فصل في الخاص والعام فالخاص لفظ وضع والوضع تعيين اللفظ

بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك

والمجمل فانهما وضعا بازاء معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لهذا كونه متعينا

لان يدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على معنى معلوم او لمسمى معلوم

اي لشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو اعم من الشخص لتناوله الجنس والنوع ايضا لان الانسان

والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشتري والجارية

على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس انسان اي

يتناول المسمى المعلوم وحده من غير ان يتناول معه مسمى اخر وهذا احتراز عن العام

فان المسلمين مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو الفرد الذي دل عليه لفظ مسلم مع افراد اخر دل عليها ذلك

اللفظ اذا ضم اليه علامة الجمع وهذا هو التحقيق في صيغة العام وقيل لفظ المسلمين موضوع

لمسمى معلوم وهو الجماعة التي اقلها ثلثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحد بل كما يتناول الثلثة

يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى اعداد الجنس فعلى هذا كان الحد جامعا لاسماء الاعداد

كالثلثة فانها موضوعة لعدد معلوم وحده ولا يتناول الاربعة معها والخمسة

كما يتناول المسلمين ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جمعا من المسميات

وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحد فقط فلا يصدق الحد عليه لانا نقول

١٣

مسماه واحد وهو المجموع المركب من الآحاد الثلثة وهذا اجزاء المسمى
الواحد لا المسميات المتعددة وهذا كالسرير فانه مركب من الخشب
المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول شامل المسمى وغيره
لان كل مسمى هو مدلول الاسم الموضوع له ومعناه فائدة قوله
او لمسمى معلوم قلت المراد بالمسمى المعلوم المتشخص المعين فيكون قوله
المسمى معلوم افرادا للخصوص المعين بالذكر اظهارا لمزيد خصوصه على
خصوص الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها
في انسان ورجل والمراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل و
السواد والبياض مثلا والمراد بالمسمى العين وهو ما يقوم بنفسه
كالدار والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت
ما للخاص عرف كل نوع منه عليحدة ولم يجمعهما في حد واحد
بان يقال الخاص ما وضع لمدلول واحد كما جمع المشترك بنوعيه
في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من
المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيراً
من المشائخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص في
المعاني والاعيان جميعا وقصر العموم على الاعيان فقط
لا غير فلذا عرفوا كليهما في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في

قوله توهم الشركة في زيد مثلا

١٤

القبيلتين اظهار التفاوت بين العام والخاص قال الشيخ فخر الاسلام
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على الانفراد وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على الانفراد فكذا عبارة الشيخ شمس الائمة السرخسي رحمهما الله
في اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشائخ في تعريفه فلعل المصنف
سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم في المعاني لكنه لا يخلو
ذلك عن اشارة اليه في التعريف للعام كما سنذكره ان شاء الله تعالى
كيف وهذا مذهب اكثر المشائخ المتاخرين فالغالب ان المصنف ذهب
اليه فان قلت هذا الوجه مستقيم ولكن المعنى عرف استعمالهم لاسيما
في مقابلة اللفظ انما يراد به مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا
المسمى فيكون كلاهما اعم من العين والمعنى ولا دلالة للعام على
الخاص قلنا اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين
على ما حكينا من عبارة الشيخين وغيرهما وكفى به عرفا شاهدا
وان كان مقيدا فان قيل كلمة او لواحد غير معين فيكون
المعرف مجهولا والجهالة تنافي التعريف قلنا انما تورث
الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك اما اذا كانت للتقسيم كما
هو للتخيير والاباحة مثل جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد
الجهالة وعلى هذا كان المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين

ايما كان فهو خاص وما خلا فيهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس
من الجهالة في شيء ومجيء كلمة او للتقسيم في الخبر مذكور في
كتب النحو كما في قولهم الكلمة اما اسم او فعل او حرف قوله كقولنا
في تخصيص الفرد زيد يعني ان الخاص على ثلثة اقسام شخص ونوع
وجنس وهذا لان معنى الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل
هو مذكر من بني آدم جاوز حد الصغر الى حد الكبر كل منهما معنى
واحد كمعنى زيد وانما تعرض له لتبيين ان الخاص لا يتفاوت بين
ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا
واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون 16
بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما يقع على افراد متعددة بخلاف
ما اصطلح عليه الفلاسفة واهل المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم
من اهل العلم كيف وانهم قوم مخصوصون تفردوا من غيرهم
وسلكوا طريقا افيلجئ اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم
سنة وامام والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظا كقولنا
مسلمون او مشركون واما معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اي يشمل
احترازا عن المشترك فانه يشمل لفردين او اكثر بل يحتمل كل واحد على السوية
بطريق البدل وقوله جمعا احتراز عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد

لان المراد بقوله

ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولات ومدلول التثنية
والثلثة المجموع المركب وهو واحد كما قررنا آنفا
وانما اردنا جمعا من مدلولات لان مطلق الافراد لا يفيد معنى
كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقه الا يرى ان اهل اللغة قالوا ان جمع
الجمع يتناول مثال الجمع الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من
افراده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولات فان قيل فكل من الثلثة وما
ورائها مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو وبكر
فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون متناولا لجمع من مدلولات مع انه
عام في الاصطلاح قلنا مدلول اصل لفظ الجمع هو معنى اصل
صيغته اي الواحد فاذا الحق به علامة الجمع زاد عليه الانتظام و
هذا اوضح جدا وقيل المراد به جمعا غير مقدر واسماء الاعداد
انما تنتظم جمعا مقدرا فخرج به عن الحد لكنه لا دلالة في اللفظ ولا في الحد
على هذا القيد ولابد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا كان
مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوع
نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ
الجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم معنى بان لا يكون له صيغة

الشمول كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب مشائخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح في القطع الا يرى ان من قام تحت حائط لا ميل فيه لا يلام لاحتمال السقوط لانتفاء دليل السقوط واذا كان مائلا يلام لاحتمال السقوط لنشوءه عن دليل الميل فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد او القياس فان امكن الجمع بينهما بدون التغير في حكم الخاص مع تغير ما في حكم الخبر يعمل بهما اي بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل بالدلائل جمعا بينهما ان امكن والا اي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الرأي وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثال الرأي مثال

١٩

الخاص من الكتاب ومثال الخاص الذي قابله القياس فان قلت لا

يلائم هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله

القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور صنع المقابلة

قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ المذكور مطلق

القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس اللغوي وهو وان

لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة فحجة وارادة

معنى من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح القياس اللغوي

شاهداله فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلا للكتاب صورة فيما

اجتمعا فيه نفيا واثباتا ونقول القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان

هذا مثالا على مذهبه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلثة قروء فان لفظ الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب

العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان

الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل

على انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله

على الطهر لا يوجب ثلثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي

وقع فيه الطلاق ويخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض

الثالث وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس والاطلاق والسكنى

الانفاق والخلع والطلاق وتزويج زوج باختها واربع سواها واحكام
الميراث مع كثرة تعدادها اخبار بمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض
والطهر على ما جاء في اللغة ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة
فبعضهم ارادوا بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها
الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه
مشترك ثم علماؤنا قالوا لفظ الثلثة يقتضي ان يراد بها الحيض
لانها اسم خاص لعدد معلوم وهي الثلثة الكوامل للافراد وانما
يعمل بها اذا اريد بها الجنس فلو اريد بها الاطهار انتقص العدد
من الثلثة لان المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه
الطلاق اذ هو معتد به عند الخصم رح فلا يكون عملا بالثلثة الكوامل
وفيه ترك العمل بالخاص والقياس الذي عمل به الخصم وهو ان التاء في
اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير يقال ثلثة رجال وثلث نسوة
والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء في الثلثة على ان المراد بها الاطهار نحن
تركناه وان كان القياس في اللغة مستقيما لما رأيناه مخالفا للكتاب على ما قرره اهل الاصول
ما ذكر في الكتب فان قيل عليه انكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه اذا
القها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص بهذه مع ثلثة غيرها
ولهم الثالث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة كالعمل بموجبها واجيب عنه

٣٠

بان ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل

فلا يعاب

وذلك لانه اذا انقضت الحيض الثالثة حصلت الحيضتان
وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة والحيضة الواحدة
لا تتجزى ولهذا قلنا لو قال لامراته انت طالق اذا حضت نصف
حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان حضت حيضة فوجب الزام
بتمامها ضرورة عدم التجزى وللخصم ان يقول ما ذكرنا من حديث الاثلاث
الثلاثة لا نسلم انه قياس لغوي بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان العدد
مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس
ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل اشارة النص لكن لا يدل احتمالا على
ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض
اسمان لدم مخصوص فمن تانيث احدهما لا يلزم ان يكون الآخر مؤنثا
الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشيء واحد وكذلك البر والحنطة اسمان
لحب مخصوص مع ان احدهما مذكر والآخر مؤنث فكذلك القرء مذكر
وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان لتذكير لفظ

٢١

القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الاختلاف اذا ثبت

ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار ثبت انه اذا طلقها

في طهر فالحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج من العدة لانه

يتم ثلث اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة في الحيض الثالثة

عندنا خلافا له منها اذا طلقها طلاقا رجعية كان له حق الرجعة في

الحيضة الثالثة عندنا وعند الشافعي رح زال فيها حق الرجعة ومنها صح نكاح

غير الزوج في الحيضة الثالثة عنده وبطل عندنا ومنها كان فيها حكم

الحبس اي تكون محبوسة ليس لها الخروج والبروز من بيت الزوج

عندنا في العدة وعنده حكم الاطلاق وهو ضد الحبس ومنها كان لها

عليه في الحيضة الثالثة السكنى والنفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا

في الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها خلافا له وكذا لا يحق للزوج

ان يتزوج فيها باختها او اربع سواها في الحيضة الثالثة عندنا

وعنده له ذلك ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها

اي تنوعها وتفاصيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا وبطل

لها الوصية فيها خلافا له فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف

قال وكذلك قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم او ما ملكت

ايمانهم خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد

فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى راي
الزوجين كما ذكره الشافعي وفرع على هذا ان التخلي لنفل العبادة
افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ماشاء
الزوج من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة واحدة وجعل عقد
النكاح قابلا للفسخ بالخلع اي قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين
في الازواج والاماء كذا في الكشاف وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهر
في ازواجهم ومن العوض في امائهم فقوله فرضنا خاص في تقدير
الشرعي لانه اضاف الفرض وهو معنى التقدير الى نفسه فكان المهر
مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار
مجمل فالتحق السنة بيانا له وهي ما روى جابر عن عبد الله عن النبي عليه
السلام انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل
من عشرة دراهم فصار العشرة تقديرا لازما والشافعي لم يجعله مقدرا
بل جعله موكولا الى راي الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع
فصار كاعواض العقود المالية اي البيع والاجارة وهي فيها يثبت على
حسب تراضي المتبايعين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص
من الكتاب بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه
جاء للحل والايجاب وهو مشهور وللتقدير كما ذكر ثم حمله على الايجاب

ههنا اولى من حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج و
ليس لهن شيء مقدر على الموالي فلا يستقيم التقدير في حق الاماء
فاما الايجاب فيستقيم لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسر عامة
اهل التاويل بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه
انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال
قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول لا يستقيم انه خاص
في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه لا يتفاوت بين ان يجعل
الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل اضافة
الفرض الى الضمير خاصا في النسبة الى المتكلم كما يومى اليه لفظ
المص خاص في التقدير الشرعي لا يتطرق اليه هذا الاعتراض وان كانت
الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص من اوصاف اللفظ لانها
ملحقة به لقيامها باللفظ لكنه يبقى الاشكال في ان الفرض بمعنى
التقدير تفريع وفرع اي الشافعي على هذا الاصل وهو ان النكاح
عنده كالعقود المالية من غير ان يكون فيه اقامة سنة او معنى
قربة عدة مسائل منها ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا

في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فواجب او سنة عنده
ايضا ومنها انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق
فالجمع ان يقع الثلاث في طهر واحد والتفريق ان يفرقها الثلث في ثلثة
اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة بلفظ واحد كما جاز
فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين والثلث في طهر واحد
وكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة لان النكاح سنة يتعلق
بها المصالح الدينية والدنيوية فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة
الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع في طهر واحد وكلمة واحدة على ما تقرر
في الفروع ومنها ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة و
عندنا الخلع طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امراة ثم خالعها
ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده وكذلك قوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص في وجود النكاح من المراة فلا يترك العمل
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل ويتفرع منه الخلاف في حل الوطي ولزوم
المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث
على ما ذهب اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم
لانها صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المراة بموجب النص

وقال الشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بالحديث المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المرأة لكنه لا يقتضي صحته شرعا اذا انكحت بدون اذن الولي والحديث انما يوجب بطلانه بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع بوجود النكاح منها كان الموجود ما يكون نكاحا عنده ولا معنى بصحته شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح مشترك بين المخاطب المذكر وبين المؤنث الغائبة فاين يكون خاصا قلنا انه خاص في صدور النكاح عمن اسند اليه الفعل وان كان صالحا في الاصل للاسناد الى احدهما وههنا اسند الفعل اليهما بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع لوجود النكاح في زمان الحال او الاستقبال وهو معنى واحد وانما الاشتراك قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما مسند الى الغائبة واما الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما غير عين والى ايهما يسند يكون خاصا معه ثم يرد عليه اعتراض ان النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولي

٢٦

فجاز ان يعارضه الخبر ويمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام
المتعاقدين والكلام انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد
باختيار صحيح وتمييز عن عقل كامل والصبي عديم العقل فيكون كلامه
كلاما من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون داخلا
تحت اطلاق النص يؤيد ذلك ان نطق الببغاء ليس بكلام
لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقراءته الاحكام ويرد ايضا ان
النص متروك الظاهر في حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء جميعا
باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن الولي فاذا كان متروك الظاهر
جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان النص يوجب وجود النكاح
شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن المولى نكاح موجود شرعا الا انه
موقوف لحق المولى دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولى يثبت الاحكام
من وقت النكاح واعترض عليه ايضا اذ النكاح حقيقة الوطي قال عم
ناكح اليد ملعون وبه صرح الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم
انه حقيقة في العقد ايضا يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكحة في بني فلان
اي هي ذات زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص في وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطي ويجاب عنه بان المراد
من النكاح في الاية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا في العقد

ولا يراد به الوطي بدلالة اضافته الى المراة قال شيخ الاسلام المراد
منه العقد واما فعل الوطي فلا يضاف اليها مباشرة ابدا لا بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو جاز ذلك لجاز
ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة اى كلام
العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طرفي النقيض ولا
استعارة مع وجود التنافي الا على طريق التهكم فاذا تعذر ارادة الوطي
يكون المراد به العقد مجازا خاصا تفريع انه اذا ثبت ان نكاح المراة بدون
اذن الولي لا ينعقد عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح
فلا يحل الوطي ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع طلاق فيه
لانها اجنبية وكذا اذا طلق هذه المراة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولي
بلا تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم تقع عليها
الطلقات فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابه
واما المتاخرون منهم فيقولون لا تحل له الا بعد زوج اخر لانه اعترض في
هذا دليلان دليل الحل كما قال الشافعي رح ودليل الحرمة كما قال
ابو حنيفة رح واصحابه فقلنا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال
احتياطا كما في بتر حر واما العام فنوعان عام خص عنه البعض و
عام لم يخص عنه شيء وكل نوع مختص بحكم على حدة فاما العام الذي لم يخص عنه شيء

فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر المشائخ وقال الشافعي يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه قولنا ان الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من وضع لفظ العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتمًا والا لم يكن للوضع فائدة ولهذا احتج السلفُ من الصحابة ومَن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بعمومات النصوص وهي كثيرة خارجة عن العدد والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسب السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع عن الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانتِ حرة فولدت غلامًا وجارية لا تعتق اي على ان العام يلزم العمل به قطعًا مسئلة القطع مع الضمان فانه اذا هلك المسروق عند السارق بعد القطع او قبله او استهلك لا يضمن كما لو تلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يضمن اذا

استهلك وقال الشافعي يضمن السارق المسروق كما اذا غصب عينا فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه اتلف مال الغير بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا عامة موجبه ان يكون القطع جزاء جميع ما وجد من السارق ومما وجد منه تلف العين وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع جزاء لبعض افعاله فكان ترك العمل بالعام من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما ايد بقول محمد رح لانه كان من ائمة اللغة ايضا وكان قوله حجة فيها كذا سمع من فوائد شيخي واستاذي نفع الله المقتبسين بطول بقائه لقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لانه بدل المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك العمل به بالقياس بل انها ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول عبارة والاول اشارة الى هذا عبارته ويرد ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية والموصولية وهي العامة بل هنا المصدرية اولى بدليل انتفاء ضمير الموصول في كسبا الآية فحذف هذا الضمير للعلم به لانه نقول السلام متروك الحذف

اولی من الحذف فکانت المصدریۃ اولی فکیف یستقیم قولہ ان کلمۃ ما عامۃ

یتناول جمیع ما وجد من السارق ویجاب بانہ اذا کان ما مصدریۃ صار تقدیرہ

جزاء بکسبہما والاضافۃ فی معنی لام التعریف فی المضاف اذا لم یکن معہودا کان

الاضافۃ للعموم والاستغراق فیعم جمیع الکسابۃ واللفظ المشترک اذا

کان کل واحد من معنییہ عاما جاز ان یحمل بعمومہ من ہذا الوجہ ومن ذلک

قال وبمثلہ نقول فی قولہ تعالی فاقرأوا ما تیسر من القران فانہ عام فی جمیع

ما تیسر من القران ومن ضرورتہ عدم توقف الجواز علی قراءۃ الفاتحۃ

وقد جاء فی الخبر انہ قال علیہ السلام لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب فعملنا بہما علی

وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب بان یحمل الخبر علی نفی الکمال حتی یکون مطلق

القراءۃ فرضا بحکم الکتاب وقراءۃ فاتحۃ الکتاب واجبۃ بحکم الخبر فانہ ورد

فی الصلوۃ بدلیل سیاق الایۃ وکلمۃ ما عامۃ فی جمیع ما تیسر فاتحۃ کانت او

غیرہا فیقتضی ان یکون المامور بہ الجزء العام من القران والامر یدل علی اجزاء

الفعل المامور بہ فدل علی انہ ای جزء قرءہ کان مجزیا ومن ضرورتہ عدم توقف

الجواز علی قراءۃ فاتحۃ الکتاب وقد جاء فی الخبر انہ قال لا صلوۃ الا بفاتحۃ

الکتاب ولا لنفی الوجود فیقتضی ان لا یوجد الصلوۃ شرعا الا مع الفاتحۃ ومن

ضرورتہ توقف الجواز علی قراءۃ الفاتحۃ فاذا تقابلا عملنا بہما علی وجہ لا یتغیر بہ

حکم الکتاب بان یحمل الخبر علی نفی الکمال ویجعل معناہ لا صلوۃ کاملۃ الا

قولہ بان یحمل آہ جواب سوال تقدیرہ یحتمل ان یکون الآیۃ وردت فی غیر الصلوۃ

٣١

بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة بمطلق القراءة لكن تتمكن فيها نقصان
بترك الواجب وفيه تقرير فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة
عملاً بالخبر فان قلت ما دون الآية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز الصلوة
فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت في جوابه
ما دون الآية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفاً الا يرى ان القارى بها
لا يسمى قارياً ولهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة ما دون الآية
لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرء القرآن حائض وجنب فاذا
لم يكن متناول النص لم يكن مخصوصاً ولقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة
بين الموصول وبين النكرة بمعنى شيء وانها تعينت ههنا بمعنى الشيء
لانها لو كانت عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلي وكم من مصل تيسر له
نصفه او اكثره وما تجب جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام ويمكن ان
يجاب عنه بانه وان كان بمعنى شيء لكنه موصوف بصفة عام وهي
التيسر فيعم بعموم الافراد فصار كانه قال فاقرؤا كل اية تيسر واورد عليه
انها نزلت في صلوة الليل وقد انتسخت فرضيتها اجيب بان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون
اخرى قال وعلى هذا اي على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني قلنا

في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه انه يوجب حرمة متروك

التسمية عامداً فقال كلوه فان تسمية الله تعالى فى قلب كل امرء مسلم

ولم يمكن التوفيق بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها

ناسياً وقد ثبت الحكم فى فصل الناسى اجماعاً فحينئذ يرتفع حكم الكتاب بالخبر فيترك الخبر فانها نزلت مع ايات قبلها فى الكفار وهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتل الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة دون ما ذكر عليه اسم غيره من الهتهم او مات حتف انفه بقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين فعلم ان كلمة ما فى ما لم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة السباق او بدلالة ان مذكور التسمية او متروكها يقع على المذكى فى التفاهم وانها بعمومها توجب حرمة متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا ترك بمقابلته الخبر الواحد وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها عامداً لثبت الحل بتركها ناسياً معناه لو ثبت الحل فى العمد لكان الكتاب متروكاً فى حق بعض الافراد بالخبر وهو غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر لان ثبوت الحل فى العمد يستلزم ثبوته فى النسيان فيثبت الحل فى الصورتين بهذا الخبر والكتاب لا يتناول الا القليلتين العامد والناسى فاذا خصا منه جميعاً يبقى تحت الكتاب فيرتفع حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجه ايراده رداً للخبر

بالطريق الاول ونقول فهذا اشارة الى جواب اعتراض الخصم وهو
ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر لان العام
المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد بالتخصيص فاجاب
بانه اذا خص العام يرتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز
تخصيص العام الى ان يبقى تحته ادنى ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون
نسخا وذا لا يجوز بالخبر الواحد لما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب
مشكل لانه يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني والمجوسي
واجيب عن الناسي بالطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام
الملة مقام الذكر بخلاف القياس دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع
النسيان متعذر وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا
كان الناسي ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق
والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة ومعنى فلا يدخل تحت النص
كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى مما
لم يذكر اسم الله عليه عامة تتناول كل ما يؤكل وقد خص منه غير المذبوحات
ولا يجديك وقوعها على المذبوحات بدلالة السياق او غيرها وذلك لا يخرج عن
تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن
واخراج البعض الافراد بدلالة السياق وغيرها ليس اخراجا بنص مستقل فلا يكون تخصيصا

المجاز لانه ترك حقيقة الكلام بدلالة السياق ١٢

ولان المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسباق سابق فلا يكون

مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم التي ارضعنكم يقتضي بعمومه

حرمة نكاح المرضعات وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان

ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر

اي ومثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام عملنا في قوله تعالى وامهاتكم التي

ارضعنكم فان المرضعات عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة

قليلا او كثيرا فيترك الخبر لمخالفته النص المصة فعل الرضيع والاملاجة

فعل المرضعة فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يعارضه

الخبر قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اي اصولا

اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن فكانوا

فروعهن والجزئية والبعضية انما ثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك

انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا فقدت الجزئية بينهما لم تكن

امّا فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلن امهات لتشبههن بالوالدات

في التربية والتربية بالارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير

لا يتربى به بما وراءها فلم تكن امهات الا بارضاع في المدة ولان

الحرمة معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص او العلة المنطوقة

المفهومة لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف مع علة الاذى

مثال العلة المفهومة لغة ١٢

فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت ما وراء المدة لانتفاء الجزئية و
هذا مثال نادر تامل واما العام الذي خص عنه البعض فحكمه انه
يجب العمل بالباقي مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك
لا يجوز تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذي اخرج
البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد معين
فجاز ان يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص
فاستوى الطرفان في حق المعين فاذا قام الدليل الشرعي على انه من جملة ما
دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص
لو اخرج بعضا معلوما عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في
هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال في الباقي
التخصيص لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفي الاصطلاح اختلف عبارة
الاصوليين فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض
بدليل مستقل مقترن واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما
اذ لا بد عندنا في التخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة والاستثناء ذلك
لعدم استقلالهما وبقولنا مقترن احترز عن الناسخ وهذا على مذهب كثير من
الفقهاء خلافا للشيخ ابي منصور والمتكلمين فانهم جوزوا التخصيص متراخيا

واختلف اهل الاصول في حكمه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله
الجرجاني وغيرهما انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان
المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم لانه يجب ان يخص الخصوص اذا
كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة
فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان
اعتبارا باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضي الامام ابو زيد
والشيخان ثبت عندنا من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص
في الفصلين لكن لا على قطع بل على الاحتمال وهو المذكور في المتن
فلاجل انه لا يبقى قطعيا يجوز ان يعارضه خبر الواحد والقياس فيخصص من الباقي
بعض افراده الى ان يبقى تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما
يجوز به النسخ وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان
التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومختار الشيخ فخر الاسلام
ومن وافقه انه يجوز في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى
بلا صيغة كرهط وقوم الى الثلث وفي غيره الى الواحد ومثال هذا
العام ما استدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام
عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض و

ابوحنيفة خص هذا العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما جاز ذلك

التخصيص دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد

او القياس وبيانه ان المخصوص من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الامير

اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت

العام وان يكون داخلا تحت الخصوص فاذا قام الدليل على انه من جملة

المخصوصة يرجح جانب تخصيصه واذا كان بعضا معلوما فالظاهر انه

معلول بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان توجد

في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل على

وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه فثبت ان العام داخل

فيه الاحتمال على التقديرين فجاز تخصيصه بالاحاد والقياس فان قيل اذا كان

المخصوص مجهولا ثبت الاحتمال في كل فرد انه من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط

العمل بالعام اصلا كما في الاستثناء المجهول قلت ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء

من وجه اي حكما لانه لبيان ان القدر المخصوص لم يدخل تحت الجملة ولهذا

يشترط الاتصال فيه كالاستثناء ويشبه الناسخ من وجه اي صيغة لانه

نص مستقل بنفسه كالناسخ فاستثناء المجهول يوجب الجهالة في الصدر اي

المستثنى منه ويسقط العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل

بالنص الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا يسقط العمل بالعام للشبهة

الاستثناء ويسقط بنفسه لشبهة الناسخ ويبقى العام كما كان والعمل
بالشبهين واجب فلهذا يسقط لزوم العلم بموجبه ويبقى العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال المخصوص
المجهول قوله تعالى وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا اثبتنا ولا البيعات كلها سواء كانت بالتساوي
او بالتفاضل او غيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا خص منه بيع فيه فضل ومطلق
الفضل ليس بمراد فبقي الفضل المراد به مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من
جملة الربوا او من جملة البيع ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي عليه السلام على ان المراد به في
الاشياء الستة متفاضلا هي الربوا فترجح جانب تخصيصه وبقي الافراد الباقية تحت العام
مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ ثم خص
المستامنين بقوله تعالى وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ واحتمل ان
يكون معلولا بعلة توجد تلك العلة في بعض الافراد فقام الاحتمال في كل فرد
من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب وهي موجودة في
بعض الافراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمراة فترجح جانب تخصيصهم مع بقاء
الاحتمال في الافراد الباقية واعلم ان من جوز التخصيص الى الثلثة وهو المختار في الكتاب
فانما اخرج العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما في تناول الثلث فهو قطعي عنده حتى
لم يجز تخصيصه الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه ظني فصل في المطلق والمقيد
ذهب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة
عليه بخبر الواحد او القياس لا يجوز ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد المطلق

المعترض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والمحلى

بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المجرد عن الصفة فالمطلق من

كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه بان لم يدل دليل على ترك اطلاقه كما

ستقف في بحث ترك الحقيقة ان شاء الله تعالى فالزيادة عليه اي على الكتاب

يعني تقييده بخبر الواحد والقياس لا يجوز لان التقييد نسخ وصف الاطلاق

والكتاب قطعي فلا يجوز نسخ اصله ووصفه بما هو ظني وانما سمي التقييد زيادة

لان التقييد زيادة وصف على المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار بالايمان

زاد وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير مؤمنة وانما كان هذا

نسخا ورفعا لان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة

فاذا قيدت بالايمان فقد نسخت باجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا

وجوهكم الاية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط النية

والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم

الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم

الخبر المامور به هو الغسل وهو اسالة الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل

على اجزاء المامور به فيدل على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها

مجزئ فلو شرط شيء من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزيا وهو نسخ

الكتاب باخبار الاحاد والقياس في النية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله عم
لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
او قال ثم ذراعيه وحرف ثم للترتيب او اعتبارا بالفاظ الصلوة مثل القيام والقراءة
والركوع والموالاة فرض عند مالك رح لانه م واظب عليه وهي ان يتابع بين افعاله
حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند البعض بقوله عم لا وضوء لمن لم يسم
ولما كان الزيادة عليه نسخا بهذه الاخبار قولا او فعلا عملنا بهما على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب فكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها
سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله عم لا وضوء لمن لم يسم
نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة بالنية وكذا اخواتها على الفضائل
فان قلت العمل بالخبر ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال
كخبر الفاتحة والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة
في شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة فلو
اوجبنا هذه الاشياء في الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين تبع الاصل
وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضع الشرع
فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء وبالوجوب في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت
بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون
حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة عن الامير وقال شيخي

واستاذی متع الله المقتبسین بطول بقائه انه ینتقض بالآیات الواردة
فی الصلوة والوضوء حیث استوت فی افادة الفرضیة قلت الرافع
لهذا السؤال ان المقصود ههنا نفی اشتراط التسمیة واخواتها اصلا بالکتاب
فاذا حصل ذلک فاثبات وصف المدعی علی طرف التمام لعدم القائل
بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بین الشرطیة والسنیة وهو احد نوعی الاجماع
علی ما قرر فی بابه واما ان ترک العمل بالخبر من وجه مع امکان العمل به
فذلک مما لا یهمنا کشفه ههنا ولم مقام ذکر فیه والاهم ههنا بیان
المحافظة علی الکتاب فی العمل بوجوه وطرقه وفی هذا المقام اعتراضات
اخر نقلتها من شرح الهدایة وغیرها للشیخ الاستاذ ادام الله تعالی برکاته
احدها لا نسلم انه مطلق عن النیة فان المراد اذا قمتم الی
الصلوة فاغسلوا وجوهکم لاجل الصلوة کما فی قولهم اذا جاء
الشتاء فتأهب ای لاجل الشتاء ولا نعنی بالنیة سوی ان یکون الوضوء
لاجل الصلوة فیکون النیة ثابتا بالکتاب وثانیها لا نسلم انه
مطلق عن الترتیب بل مقید به وهذا لان الغسل فی الوجه متعلق بالشرط
بلا واسطة وغسل الایدی یتعلق بواسطة والمسح بواسطتین فثبت کل
منها کما علق وهذا کما قال ابو حنیفة فی قوله لغیر المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت یقع الاولی بها وتبین بها ویلغو

الثانية والثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتأخرت الثانية عنها فبات
بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وما أمروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية والمخلصين حال و
الاحوال شروط فيكون النية شرطا في كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطا
بالكتاب وبالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك المحذوف يلزم
ابطال المنطوق وهو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون
الماء طهورا بدون النية على الاطلاق واشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا
بدون النية وفيه ابطال هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال
ذكر في بعض الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزئية بالشرط يفيد
الترتيب في الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء
مطلقا عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء غد فاشتر لي عبدا وجاء
واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب
حصل في الامر وبعد ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان
الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المقصود
ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وذلك
اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل اخر مثل الاول فلا يهمنا الجواب عنه
ههنا بل حكم اثبات هذه المسئلة حكم ابتداء واما ههنا فالاهم علينا

تصحيح المثال لا اثبات المسئلة ولو التزم ههنا الجواب وان لم يلزم يمكن ان
يقال لا نسلم ان للوضوء عبادة اذ العبادة فعل يأتي المرء تعظيما لله وخضوعا والطهارة
اهلية في المرء للعبادة اي الصلوة وههنا اسئلة واجوبة نقبض سطح هذه الحاشية
عن بسطها وكذلك قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة ان الكتاب جعل المائة حد الزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا لقوله
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب
فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر
اي مثل ما اجرينا الغسل والمسح على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب قلنا في
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الاية فان الكتاب جعل جلد المائة
حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزاني اذا زنيا فاجلدوا فاذن
هو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو العقوبة تجب جزاء الجناية فاذا كان
الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه
مجزيا في كونه زاجرا شرعا فلو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد الخالي عن
التغريب حدا لان الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر
فاذا لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر في المثال السابق فيجعل التغريب
مشروعا سياسة مفوضا الى ما يراه الامام من المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في
كل جناية يراه الامام فيها مصلحة الا يرى ان النبي عليه السلام نفى هيت المخنث سياسة

ولم يكن ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل

به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم

الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء

بالدم اخرنا بالطواف وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون

الاتي بمطلق الطواف اتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف

بالبيت سواء كان مع الوضوء او لا وفي الحديث الطواف بالبيت صلوة

فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها

وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق

غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع لانه قدر

بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود كذا لا يعتد بطواف

الجنب والعريان والمنكوس ولذا يعاد فثبت انه مجمل المعنى ازيد عليه ثبت

شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل

في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة

التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث

العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد و

الابتداء بيانا له لانه يصلح للبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان

لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان فی حق المقدار مجملا التحق فعل النبی علیه السلام بیانا له لتبین اجماله دون خبر التثلیث لان اللفظ لا یحتمل فاما وجوب اعادة طواف الجنب والعریان والطواف المنکوس فلیس لعدم الجواز بل لتمکن النقصان الفاحش کوجوب اعادة الصلوة التی ادیت مع الکراهیة ولهذا یتجبر بالدم اذا رجع من غیر اعادة کانجبار نقصان الصلوة بالسجدة هکذا فی الکشف وکذلک قوله تعالی وارکعوا مع الراکعین مطلق فی مسمی الرکوع فلا یزاد علیه شرط التعدیل بحکم الخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجه لا یتغیر به حکم الکتاب فیکون مطلق الرکوع فرضا بحکم الکتاب والتعدیل واجبا بحکم الخبر فانه مطلق فی مسمی الرکوع وهو المیلان عن الاستواء بما یقطع اسم الاستواء یقال رکعت النخلة اذا مالت الی الارض فلا یزاد علیه شرط التعدیل کما زاد ابو یوسف والشافعی بالخبر وهو قوله علیه السلام لاعرابی خفف الرکوع والسجود قم فصل فانک لم تصل لما قلنا ان الزیادة نسخ فیعمل مطلق الرکوع فرضا

بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يقم هلا كان التعديل سنة كان
النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر التسمية والامر بالصلوة على الاستحباب
لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو
اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون عملا بموجب الخبر باكثره وفي نفي الفضيلة جهة
الترك اكثر من جهة العمل وذا اولى مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فيعمل به بلا
عنه والتعديل هو الطمانية في الركوع والسجود والقيام بين الركوع والسجود
والقعدة بين السجدتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران و
بكل ماء خالطه شيء طاهر فتغير احد اوصافه كماء المد لان شرط المصير الى التيمم
عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء مطلقا اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على
الطلاقه قلنا في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء
مطلق والمطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط للمصير
الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي بكل ماء يطلق عليه اسم الماء
وماء الزعفران وماء الصابون والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير
احد اوصافه يطلق عليها اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيد
الاضافة مما ازال عنه اسم الماء بل قرره فيه فيدخل تحت مطلق الماء فكان شرط
بقائه على صفة المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران
والصابون والاشنان وامثالها جواب عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثاله ماء

بماء الزعفران لعدم كمال الامتزاج ولو غلب الزعفران جزاء لا يجوز لغلبة الممتزج ١٢ ... قوله وبه يخرج ...
... كلمة ان للتدريج والتحقيق لا للاعتراض عما قبله لان هذا ما قبله ...

مقيد يقال ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء الورد فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان يكون الماء باقيا على صفة المنزل من السماء ليكون الماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق لفظ الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا يخطأ الغة بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به يخطأ لغة فصار اضافته الى الزعفران كاضافته الى البئر والعين فانه لا يخرجه عن مطلق الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به ولو شرط بقاؤه على صفة المنزل من السماء كان تقييدا للكتاب ويرد عليه اشكال وهو ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس وليس كذلك فعلم انه ليس بمطلق فاجاب بقوله وخرج عن هذه القضية حكم الماء النجس اي كونه آلة للتطهير بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم يكن داخلا تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر قوله وبهذه الاشارة

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم علم ان الحدث شرط لوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا وجوهكم الاية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة وازالتها تعتمد ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي الحدث فان قلت

هذا اى قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد فى التيمم فكيف يدل على ان المراد
به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف عن
الوضوء والوارد فى الخلف وارد فى الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل
بسببه وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة فى الاصطلاح لابد ان
يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق فكيف يكون ثابتا
بالاشارة قلت شرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا
ما يلحق ما هو لازم الاشارة والاقتضاء او الدلالة وان كانت بمراتب
بالاشارة واخيها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك فى ماء
خالطه شئ طاهر فغير وصفه او وصفا فى كماء تغير بكثرة الاوراق مع
اطلاق اسم الماء عليه الا ترى انه لم يجد له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة
فاذا ترك اطلاقه كان مجملا ومن فوائد شيخ الاستاذ لا نسلم ان النص
مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة فى سياق النفى وقد خص عنه الماء النجس
بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك
جاز ان يعارضه القياس فانه ما فى الباب ان القياس يكون مع الفارق سواء كان
مجملا او عاما واياما كان لا يصلح النص نظيرا لما ادعاه قال ابو حنيفة رح
المظاهر اذا جامع امرأته فى خلال الاطعام لا يستانف الاطعام لان الكتاب
مطلق فى حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على كفارة

الصوم بل المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده والظهار تشبيه

المنكوحة بامراة محرمة عليه على التابيد فاذا قال الرجل لامراته انت علي

كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى يكفر

عن ظهاره لقوله تعم وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ

لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا

تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا فاذا اطعم الظاهر من كفارته ثلثين مسكينا

او عشرين او نحوهما ثم جامع التي ظاهر منها ثم اطعم الباقين لا يجزيه في قول

علمائنا وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل التماس في …

فتقيدت الواردة في الاطعام ايضا بالقياس على الصوم …

منهما نوع من كفارة وجبت زجرا وعقوبة فتشاركا في التغليظ فاذا

جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام كما

في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص ورد في الطعام مطلقا فيقتضي …

اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع او لا فلو شرطنا عدم …

الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز …

على المقيد باب على حدة من اصول الفقه له …

هذه المسئلة وان كان قول علمائنا جميعا …

٥١

لكونه رئيسهم ويتم اتباعه وكذلك قلنا الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار

واليمين مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على

كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا

خطأ فتحرير رقبة مؤمنة كما قاس الشافعي وقيد الرقبة بالايمان

في كفارة الظهار واليمين جامعا مع ان الكفارات كلها جنس واحد بل

المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان الزيادة نسخ فلا يجوز نسخ

الكتاب بالقياس فان قيل ان الكتاب في مسح الراس يوجب مسح مطلق

البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق

في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امراة

[illegible] نقضت القضاء جريان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من

الكتاب [illegible] بخبر الواحد والقياس لا والجواب ان قوله تعالى وامسحوا

برؤسكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه

اسم [illegible] قيدتموه بمقدار الناصية وهو ربع الراس بما روى المغيرة

[illegible] ان النبي اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه

[illegible] قلنا [illegible] بعض الراس لان الراس محل المسح والباء دخلت

[illegible] بمنزلة [illegible] الراس اذا استوعبه ومسح

[illegible] لان جميع الراس ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض

قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله احكام الله فيما بين المرأة والزوج

والثانى ان النكاح فى قوله تعالى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ مطلق فى انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيدتموه بالدخول حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل دخول الزوج الثانى بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لامرأة رفاعة اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عُسَيْلَتِهٖ ويذوق من عُسَيْلَتِكِ قال لها حين طلّقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن بن الزبير فجاءت متهمة بالعنة قائلة ما وجدت الا كهدبة ثوبى والعُسَيْلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن الجماع فاجاب عن الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق فى باب المسح فان حكم المطلق ان يكون الاتى باى فرد كان اتيا بالمامور به كما فى الاشياء الثلثة فى باب الكفارة والاتى باى بعض منها ليس باتٍ بالمامور به فانه لو مسح على النصف وعلى الثلثين لا يكون الكل فرضا بل يكون البعض فرضا والبعض نفلا وبهذا الحكم فارق المطلق المجمل مع ان كلا منهما بعض الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاء فان يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الاتى باى فرد كان اتيا بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادّى المامور به بفرد من الافراد ثم اتى بفرد اخر لا يكون الثانى مامورا به ومطلق الفرد يقع على الثانى كما يقع على الاول وفى مسح الراس ان اتى بنصف الراس فقد اتى بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الافراد

فلا يقع ما بعده ماموراً به توضيحه ان المطلق يجزي عن كل فرد عن غيره بطريق
البدلية فاذا مسح اقل الابعاض جاز عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجاب
عن الثاني بطريقين احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح
في النص حمل على الوطي اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول السوال
وهو مذهب بعض المشائخ اذ الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل بالمعنيين للوطي
حقيقة لقوله ناكح اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع وانما يتحقق ذلك حقيقة في
الوطي لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وللعقد مجازا لانه
سبب يوجب حل الوطي وحمل ههنا على الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج ولانه
انما يكون زوجها بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان لغوا وحمل الكلام على
الافادة اولى من حمله على الاعادة واما اسناد الوطي الى المراة فمن باب المجاز باعتبار
التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله
قائم وثانيهما قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير
فلا يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر
وهو من المشاهير يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سياتي في باب
السنة ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية تم يزاد على النص بالخبر
وهو قوله لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روي بروايات فلا يكون
هذا تقييد الكتاب بخبر الواحد كذا قالوا لكن الشان في اثبات

انه مشهور والزام الخصم قبوله

فصل في المشترك والمأول

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق لا على الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد باللفظ الا احدهما مثاله قولنا جارية فانها يتناول الامة والسفينة والمشتري يتناول من قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان

اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اى ماهية وذاتا كالجارية للامة والسفينة او لمعان مختلفة الحقائق كالعين للباصرة والينبوع والشمس والذهب والمال والجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى ههنا مفهوم اللفظ على ما عليه الاستعمال العام الشائع في لفظ المعنى عينا كان او عرضا ولهذا لا بمثالها فالجارية والمشتري [illegible] من قبيل المعاني [illegible] البين والبيان [illegible] صادق على المأول لانه موضوع لمعنيين مختلفين [illegible] المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكر [illegible] ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجيح [illegible] الترجيح في المأول فيعتبر [illegible] الكثيرات [illegible] ذكر البيان [illegible] المطلق والمقيد [illegible]

عنه فانى يصلح تقييد احدهما بقيد الآخر بضده والتقابل واقع بين المطلق
والمقيد لانا نقول اذا وضع احدهما عرفا واصطلاحا فى انتفائهما فى طرفى
النفى والاثبات فى قيد دل تقييد احدهما بقيد على تقييد الآخر
بضده فان قلت يدخل فى هذا الحد التثنية مثل جسمين او حيوانين
للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء فانهما موضوعان للماهيات
المختلفة مع انهما ليسا من المشترك قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين
فان التثنية موضوعة ازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا
يكون كل واحد من فردى التثنية جزءا من اجزاء معنى الواحد وكذا الجمع فان قلت
ما ذكرت من الفرق يستقيم فى التثنية اما فى الجمع فلا يستقيم لان كل واحد
من افراد الجمع مفهوم [illegible] كما سبق تمامه فى الفرق
بين [illegible] الحيوانات والاحجار والاشجار
وضعا متعددا [illegible] مشترك [illegible] وايضا يخرج
عن الحد [illegible] فانه مشترك مع انه لم يتناول
لمعنيين [illegible] والجواب عنه ان
[illegible] حقيقة مفهوم اللفظ كالعين
[illegible] بخلاف لفظ الاجسام فان لم
[illegible] الجسمية [illegible] جميع الاجسام المختلفة الماهيات

وكذلك زيد المشترك لا يطلق على فردين تجمعهما حقيقة مفهوم لفظ
زيد فكان هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام خارج عنه وانما
فسرنا الاختلاف به لان كل شيئين اختلفا في معنى لا بد ان يتفقا في
آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى
يختلفا فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار مفهوم اللفظ فتعين لذلك
ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ لا يعتبر باختلافهما في ماهيتهما
فاذن لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم
المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع
العلماء على ان القروء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة اما على الحيض كما
هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعي ولما كان المشترك يحتمل
واحدا من الجملة غير عين كان حكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه
فاذا تعين الواحد مرادا بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره فلا
يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي
تعم متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود

٥٦

مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع

التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد ريد المعنيان ههنا حيث سند السجود

الى الناس وغير العقلاء معاً ولنا ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين

لان كل واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما يستلزم عدم

ارادة الآخر فاستعماله في الآخر يستلزم عدم ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل

من مفهوميه مراداً وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعنى والكسوة الواحدة لا يجوز ان

يلبسها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ

الواحد على مفهوميه معاً في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام معناه

والجواب عن الآيتان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجميع على ما قيل

وقول بعض هذا اجمع العلماء تأييد لهذا الاصل واستدلال بدلالة الاجماع

وبيان ذلك ان العلماء من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد

بالاقراء الحيض او الاطهار فذهب الخلفاء الراشدين والى الدرداء الحيض

ومذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة الاطهار وعلى هذا

الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا

منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا الاختلاف يدل على ان ارادتهما

من لفظ القرء باطل باجماعهم لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا صورة

الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل المعنيين لانه لو كان

مستعملا لهما معاً لما مر والمعنى الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى

الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما وهذا هو

دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان وفي لبني فلان موالي من

اعلى وموالي من اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم

الرجحان وهذا بغير الواو كما وقع في النسخ استيناف من الكلام بيان ان

هذا اى عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا استشهادا

بمسائلهم وفي بعض النسخ وقال محمد اذا اوصى لموالي بني فلان فلهم

موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموالي من اسفل وهم الذين

اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فمات ليس قبل البيان

بطلت الوصية في حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة

الجمع لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح بلا مرجح

باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لا عموم للمشترك او على

تعليل هذه المسألة وهو قوله لاستحالة الجمع والحلف لا يكلم موالي بني فلان

فانه يتناول الاعلى والاسفل والجواب ان منهم من جوز تعميم المشترك

في النفي فقط وهم لا يرد النقض وكما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى

اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد لا يكلم من بينه

وبين بني فلان ولاء المتناقض وهو يعمهما وهذا من قبيل ترك الحقيقة

بد لا له من قبل المتكلم او يقال ان احدهما مراد بعبارة القول والاخر بدلالة
ذكرنا من معنى البغض وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها وعضها اذا كان
بطريق الايلام يحنث لان معنى لا انهاء عن الضرب هو لكف على الايلام فيحنث
لوجود الايلام فتقبيل قوله بطلت الوصية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان لا
نستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم وشكر النعم واجب والمامور مندوب فصار
صرفه الى اداء الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح فيما
روي عنه وايضا ينبغي ان يصح اذا اصطلحوا على احد كما روي عن محمد رح لان
بطلان الوصية انما كان لجهالة الموصى له وبه يزول الجهالة كما في مسئلة
الاقرار لاحد هذين قلت ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال
لثبوت ان هذا الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق
الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء كان محلا لورود
النقوض وسائر الاسولة ولئن التزم الجواب فيقال ان شكر المنعم انما يجب على بني
فلان لا على الموصي فكان الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان
يكون المذكور في الكتاب فيما اذا لم يصطلحوا على احد وفي ذلك يحصل الغرض
من ثبوت المذهب فاستغنى عن النظر اليه ثم جواب المسئلة لا يختص بمحمد لكن
تخصيصه في الذكر لانه راو عنهم وقال ابو حنيفة رح اذا قال لزوجته
انت على مثل امي او كامي لا يكون مظاهرا الا بالنية لان اللفظ مشترك بين الحرمة

والكرامة فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي لو قال
انت علي مثل امي او كامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت
الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت
الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو
معنى الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام و
نوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء لان اللفظ مشترك بين
المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية وايراد هذه
المسئلة لاثبات ان المذهب هو عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه لو
جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل متى اجتمع
دليل الحرمة والحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة على
الكرامة والجواب الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح ثابت يقينا
فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما اذا وقع التعارض بين دليلي
الحل والحرمة ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمى اليه ثم وقع
في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد في حصول الموت بالرمي او بالوقوع في الماء
كذا في بعض النسخ الا ان الشان في ورود هذا السؤال وقد كشفنا عن وجهه

٦٠

في المسئلة الاولى وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اذا تعين احد معنييه
مرادا سقط اعتبار ارادة الآخر قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد بيانه
اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في
اقرب المواضع اذا كان في برّ فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء
ابتاع بها هديا ويذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما ويتصدق
على كل مسكين نصف صاع من برّ او صاعا من تمر او شعير وان شاء صام على ما
ذكر في محله وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة
وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم اي مثله من النعم
ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد
كالحمام والعصفور ونحو ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمام شاة
لثبوت المشابهة بينهما من حيث ان كل منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل مشترك بين
المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص
في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة
اذ لا عموم للمشترك اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض من وجوه
احدها ان المثل في الاطلاق ينصرف الى الصوري لانه هو المماثل والمشابه واما القيمة فانما
يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين كل منهما بطريق
الحقيقة وهذا حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون مشتركا وثانيهما لا نسلم ان القيمة

فيما لا نظير له كالحمام والحية بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم
فلا ينتا ولهما النص فلا يكون المعنوي مرادا بالاتفاق وثالثها ان الصحابة اوجبوا النظير
من حيث الخلقة والنظير في النعامة والظبي والحمار الوحشي والارنب ولم ينقل فيه خلاف
احد فكان اجماعا على ان الصوري هو المراد سواء كان مشتركا او حقيقة ومجازا
قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اي بدليل ظني سواء
كان خبر الواحد او القياس لان خبر الواحد ايضا يفيد العلم بغالب الرأي
كما تقرر يصير مأولا وكذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه
بدليل ظني يصير مأولا وحكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط لان
غالب الرأي يحتمل السهو والغلط ومثال الرأي المأول في الحكميات ما قلنا اذا
اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين القدر نحو ان تقول
اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالمغربي والعلائي الا ان
بعضها غالب استعمالا كان ذلك على غالب نقد البلد وذلك لتعين غالب
نقد البلد بطريق التأويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف الغالب
فيما بينهم فيصرف اليه تحريا للجواز ولو كانت النقود في البلد مختلفة في المالية
دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا افسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع
وعدم الرجحان الا اذا بين احدها لانه يرتفع الجهالة المفضية الى النزاع
والفساد انما كان لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الاية

٦٢

وهو الخاص اعني الثلثة وزوجا ١٢

على الوطي وحمل الكناية في حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل

وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولنا ه بالحيض

بقرينة لفظ الثلثة لما قد سبق في بحث الخاص او بقوله عليه السلام

طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك النكاح في قوله تعالى حتى

تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد والوطي فحمله بعض اصحابنا

على الوطي بدلالة قوله زوجا تحرزيا عن التكرار فانقيل النكاح في الاصل

وضع للضم على ما عليه شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة

وانما يستعمل للعقد مجازا لانه سبب للوطي قال الشيخ فخر الاسلام

النكاح حقيقة في الوطي وفي العقد مجاز قلنا قد اشترك فيه استعمالان

شائعان للوطي والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق على انه

وان كان حقيقة في الوطي لكنه زاحمه المجاز المتعارف في سبق الفهم اليه حتى

كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت حقيقة وضعية للوطي وهذا

هو الاشتراك وكذلك كناية الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل

ان يكون من البيان وان يكون من البين والذي من البين يحتمل ان يكون

معناه انها ممتازة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال او في النسب

او في غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل محتملات كثيرة

لكنها في حال مذاكرة الطلاق بان سألت هي طلاقها او غيرها

٦٣

كانت طلاقا تاويلا لان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح

بدلالة الحال. قال وعلى هذا اى على ان المحتمل لشيئين يصرف الى احد محتمليه

بدليل يفيد غلبة الظن كما في الالفاظ المشتركة قلنا الدين المانع من الزكوة

يصرف الى ايسر المالين قضاء للدين يعني ان الرجل اذا كان له نصاب وعليه

دين مستغرق ماله لا يجب عليه زكوته عندنا خلافا للشافعي واذا كان له نصب من

الاموال بان كان له دراهم ودنانير وعروض وسوائم والدين يستغرق بعضها كان

اولا الى النقود لان قضاء الدين ايسر منها لعدم الاحتياج فيها الى المبادلة ثم الى العروض

لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض من ايراده ههنا

ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود ومن غيرها كاحتمال اللفظ

المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا الدين انما يمنع وجوب الزكوة

تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا لمعنى اليسر

وفرع محمد على هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله نصاب

من غنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال

عليهما الحول تجب الزكوة عنده في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم اي فرع

محمد على هذا الاصل ان ينصرف الدين وهو المهر الى الدراهم في المسئلة المذكورة

لانها ايسر قضاء للدين من الغنم. قال ولو ترجح بعض وجوه المشترك

ببيان من قبل المتكلم كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال

لفلان علی عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسیر له ولولا
ذلك لكان مصروفا الی غالب نقد البلد بطریق التاویل فیترجح المفسر فلا یجب نقد
البلد وانما سمی به لانه عرف بدلیل قاطع والتفسیر هو الکشف التام الذی
لا شبهة فیه ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لا شبهة
فیه وانما ذکره لیتبین المؤول ویمیزه عن المفسر تمیزا تاما وهو ان المؤول ما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرای حتی لو ترجح بدلیل قاطع
لم یکن مؤولا بل کان مفسرا وقوله من قبل المتکلم اعم من ان یصرح المتکلم بان المراد
هذا ومن ان یدل من جهته قطعا دلیل فی الکلام او خارج علی ان المراد هذا وقوله فترجح
المفسر ای علی المؤول فان قیل این التعارض بینهما حتی یترجح المفسر قلت لا تعارض بینهما
حقیقة ظاهرا ولکنهما تعارضا معنی وتقدیرا وبیانه ان کلامه قبل قوله نقد بخارا
یحتمل النقود وان کان یترجح نقد البلد بغالب الرای فاذا بین نقد بخارا یترجح
ذلك علی نقد البلد وغیره **فصل فی الحقیقة والمجاز** کل لفظ وضعه واضع
اللغة بازاء شیء بعینه فهو حقیقة له ای لذلك الشیء ولو استعمل ای اللفظ
فی غیره ای غیر موضوعه یکون مجازا الوضع تعیین اللفظ بازاء المعنی بنفسه
ای لیدل علیه بنفسه بلا واسطة قرینة وهذا کالاسد فانه موضوع للهیکل
المخصوص بحیث یدل علیه عند الاطلاق بلا انضمام قرینة الحقیقة فیه ولو
استعمل فی الشجاع کان مجازا اذا عرفت معنی الوضع فاعلم ان الحقیقة

٦٥

ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية لان معنى كونه موضوعا لذلك انه
متعين ليدل عليه وتعينه لذلك ان كان بوضع واضع اللغة كالانسان
فى الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان فى الشرع كالصلوة فى العبادة
المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان فى العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف
عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام كاصطلاح
الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين من الفقهاء واصحاب المعانى
وغيرهم واما المصنف فقيد بواضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية
مع انهما من انواع الحقيقة فاحتمل انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو ان
الاسم اللغوى اذا استعمل فى المعنى الشرعى لا يصير حقيقة شرعية ولكن يصير مجازا
ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف عباراتهم فيه وفى
هذه العبارات خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضع واضع اللغة فى الاصل
الا انه قال بعد ذكر هذا والصحيح قول العامة
ويمكن ان يقال المراد باللغة ما يستعمله كل من الالفاظ فى مخاطباتهم اذ هى
مشتق من لغا اذا تكلم وكذلك اللغى الصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغى
بالكسر اى لهج وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا فان قيل
ينبغى ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشئ ويراد به ذلك الشئ
ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا

قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له
قلت لا نسلم انه قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ
شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشيء معلوم
سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال فان قيل الهزل داخل في تعريف
المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له فلو قال المصرح ولو استعمل في غيره
لمناسبة بينهما لتم الحد قلت انه وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت
تقديرا اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغير ما وضع له لعلاقة بينهما
ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم الحقيقة مع المجاز
لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد قيد بالارادة احترازا
عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما في الاستيمان على الابناء فانه
يدخل بنو الابناء في الامان احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما
من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي رح جاز ارادتهما معا لان
المجاز يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا يرى
لو قال لا تنكح ما نكح ابوك يراد به العقد والوطي ولم يعتبر فيه استحالة
كما لو صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا ولا وطيا فانه صح من غير استحالة
ولنا ان الحقيقة ثابتة ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء
الواحد يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال

ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا ومستعارا في حالة واحدة

ولكن هذا الوجه لما كان محل الاعتراض والجواب صفحنا عنه احترازا

عن التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا

اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما خارجا

لغتهم فلا يجوز قال ولهذا قلنا لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين سقط اعتبار ارادة

نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين اي لاجل ان الحقيقة

والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشب المنقور

جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة

المكيال من الخشب المنقورة ويراد به ما يحله مجازا وقد اريد به ما يحله اجماعا

فلا يكون عينها مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا

الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم

فقال لامرأة اخرى وعينت اياها يقع الطلاق على تلك وعلى المعروفة جميعا

وهو جمع بينهما ولئن قيل ان لها اسم الاخرى ايضا زينب فينتقض به اصل المشترك

فهو انه لا عموم له ولما اريد الوقاع من اية الملامسة على اعتبار ارادة المس

باليد لان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد باية

للملامسة وهو قوله تعالى او لامستم النساء الآية بيانه انه عدّ اللمس من
النواقض ونقل عن الشافعي انه قال احمل آية الملامسة على المس والوطي قلنا ان
اللمس حقيقة في المس باليد مجاز في الوقاع وقد اريد الوقاع بالاتفاق حتى جاز
للجنب التيمم بهذا النص فلا يراد به المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد بينا
ان الجمع بينهما لا يجوز وقال محمد اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه
موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا اذا كان الاول
حر الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل كانت الوصية باطلة
لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل وقد سبق وانما كانت لمواليه دون
موالي مواليه لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني ينسبون اليه مجازا
لانه تسبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدروا لعتقهم على اعتاق الثاني
فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثاني فكان الثاني معتق الاول
مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثاني ويشكل على هذا الاستيمان
على مواليه فانه يدخل موالي مواليه ايضا وسيأتي الجواب عنه وفي السير الكبير
لو استأمن اهل الحرب على ابنائهم لا يدخل الاحفاد في الامان ولو استأمنوا
على امهاتهم لا تثبت الامان في حق الجدات وهذا لان اسم الاب
والام حقيقة في الوالد والوالدة وانما يقال للجد اب وللجدة ام على سبيل المجاز
ولهذا يصح ان ينفى عن الجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد الآباء

والاصات في الاستيناء عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم

الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريدت بقوله تعالى حرمت

عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص فقيل حرمة

الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص لمعنى الجزئية والبعضية وقيل

قد اريد بالام الاصول بالاجماع وهي تعمهما فكان هذا عملا بعموم المجاز قال

على هذا قلنا اذا اوصى لابكار بنى فلان لا تدخل الثابتة بالفجور في حكم الوصية

اى على انهما لا يجتمعان اعلم ان الثابتة التي ذهبت بكارتها بالفجور حكمها حكم

الابكار في الاستيذان وجعل سكوتها رضا في التزويج عند ابي حنيفة رح

وقالا هي كالثيب فلهذا لا تدخل في الوصية للابكار وقال الامام الاعظم

انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير الثابتة وانما تسمى الثابتة بالزنا بكرا مجازا

لانها لم يتزوج وزادت حياء على الابكار بهذه الفاحشة فكانت مثلهن في

حق خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه الثابتة مرادة

لئلا يلزم الجمع بينهما قال ولو اوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت

الوصية لبنيه دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد

وقد اريدت به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهو قول ابي حنيفة رح

وفي قولهما الكل سواء لان لعموم المجاز يتناولهم فيطلق اسم البنين في العرف

على الفريقين وهذا نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات

٧٠

ويرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء
فى الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول
الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز فى كونها مرادة فيبقى مجرد الظاهر
شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت
بالشبهة لما فيه من حقن الدم والاصل فى الدماء ان يكون محقونة ولهذا
يثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها وهى صورة المسألة ولم تعتبر هذه
الشبهة فى الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلا تلحق الشبهة فيها بالحقيقة
وكذلك اسم الموالى يطلق على موالى الموالى فيدخلون فى الاستيمان كما
قررناه آنفا قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة وهى اجنبية كان ذلك
على العقد فلو زنا بها لا يحنث لان النكاح حقيقة فى احد الشيئين
الوطى والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الآخر لئلا يجتمعا
فان قيل كيف يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة فى الوطى واللفظ عند
الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة
فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره من الفقهاء على انه
يناقض ما ذكر فى بحث المأول انه مشترك مأول بالوطى قلت انما يقع
على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهى ليست بمحل الوطى فترك
حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز وهو العقد وهذا

محل تامل او يقال انه وان كان في اصل وضعه للوطي لكنه في العرف يراد به
العقد فصار حقيقة عرفية لم فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة يحتمل اللفظ
احتمالا على السواء كان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة في الوطي
ومجازا في العقد وان كان متعارفا واما تعين العقد في الحلف لا
ان مبنى الايمان على العرف ولان وطي الاجنبية مهجور شرعا فكان متروكا
في العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث
لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن في دار فلان يحنث لو كانت
الدار ملكا لفلان او كانت باجرة وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز و
كذلك لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فتقدم فلان ليلا او نهارا لا يحنث
هذه النقوض ترد على هذه الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
مستحيل منها ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا
او متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في الراكب و
المتنعل وقد اريدا معا ومنها اذا حلف لا دخل دار فلان يقع حقيقة
على المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهي للملك واما مسكونة باجرة او
عارية فانما يراد به مجازا وقد قلتم انه يحنث اذا دخل اي دار يسكنها
الفلان مملوكة كانت او مستاجرة او مستعارة وهذا جمع بين الحقيقة و
المجاز ومنها انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان فانه يعتق سواء قدم

ليلا او نهارا وهو جمع بينهما لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز
وهذا اى ارادتهما معًا اذا لم يكن له نية فان نوى حقيقة كلامه يصدق
فى هذه المسائل كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم
العرف والدخول لا يتفاوت بين الفصلين ودار فلان صار مجازا عن
دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له او كانت باجرة
واليوم فى مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى
فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم يراد
به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا وضع القدم بعينه حتى لو وضع
القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه
قال لا يدخل والدخول عام يوجد حافيا ومنتعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم المجاز
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثانى بان دار فلان يراد بها نسبة السكنى
مجازا لان الباعث له على الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يجد ذلك على
الامتناع عن دخول دار يسكنها فلان ومن ملاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فان
دخل دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا لوجود الملك
ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها لا يحنث كذا ذكره
شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه وكما عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا

٧٣

عاماً لا بطريق الجمع بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين

وفي الفتاوى الظهيرية يحنث ايضاً لو دخل داراً مملوكة لفلان ولم يسكنها

فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان عبارة

عما يضاف اليه مطلقاً فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى والملك

كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كالدخول والخروج يراد

مطلق الوقت في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم

والركوب يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به فاذا

كان الفعل ممتداً يقتضي ظرفاً ممتداً وهو النهار واذا كان غير ممتد يكفي له

نفس الظرف وهو مطلق الوقت يعم الليل والنهار بخلاف ما اذا قال الليلة يقدم فلان

فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخاص كالنهار للبياض الخاص لا يحتمل غيره

فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة الى عموم المجاز لا بطريق

الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية

بدلالة من قبل المتكلم فاعرفه ولقائل ان يقول ان ما ذكرتم لو صح ينتقض بقوله

لامرأته امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه يراد به بياض النهار قلت المراد

بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه وهو الجزء في

قولنا عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد وفي هذه المسئلة هو الامر باليد

وهو مما يمتد فنقول هذا خلاف ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت

طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

قال ثم الحقيقة ثلثة انواع متعذرة ومهجورة ومستعملة ففي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذا القدر ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث قوله متعذرة وهي ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها الا بكلفة ومشقة ومهجورة وهي ما ترك الناس العمل به وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم ومستعملة وهي بخلافهما اي تيسر الوصول اليه ولا يترك الناس وفي القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذ لم يبق الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها لتعذر الوصول اليها وهجرانها في العادة فيصار الى المجاز حذرا عن الالغاء في كلام العاقل البالغ نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذه القدر فان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة واكل عين القدر و اكلهما متعذر لا يتيسر الوصول الا بكلفة ومشقة فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع بالحلف عما يباشره بلا كلفة ومشقة فيصار الى المجاز في المسئلتين الى اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر قالوا اذا كانت شجرة تؤكل كقصب السكر فيمينه على عينها وان لم تؤكل فعلى ثمرتها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف

٧٥

فعلى ثمنهما وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من للتبعيض

فكان معناه لا ياكل بعض الشجرة والقدر ولقائل ان يقول ان من اصلها الابتداء

الغاية وغيره من المعاني مجاز عنه على ما عرف في اللغة فهو حقيقة

للتبعيض ايضا لكن لا يخفى في ان قوله لا ياكل من هذه القدر لا يستقيم

معنى التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية كما هي في

المثال بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام اكل عين القدر بل يكون

حقيقة اكل ما فيها ومنها قال وعلى هذا قلنا اى على ان في المتعذرة والمهجورة

يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البير ينصرف ذلك

حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقته الكرع لان من لابتداء الغاية فيقتضي ان

يكون ابتداء شربه من البير وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذرة فيترك ويصار

الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان

الحقيقة لم ترد به اصلا وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم

تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كرعا اذا

تناوله بفمه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا بالاناء وغرفت الماء بيدي

غرفا واغترفت منه ثم قيل هذا اذا لم يكن البير ملأ وان كانت ملأ فيمينه يقع

على الكرع عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة اذا حلف لا يضع

قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم مهجورة عادة لان الناس لا يتعارفونه

الامتناع عن وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف
فيحنث كيف دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر الهجران في الارادة
لا في العمل وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة
ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسع
ان يجيب بلا لان التوكيل بنفس الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه انه اذا
وكل رجلا بالخصومة فاقر على موكله بلزوم المدعى به ففي القياس لا يجوز اقراره
وهو قول ابي يوسف رح الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة
والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فلا يصح لانه خلاف ما امر به وفي الاستحسان
يجوز وهو قول علمائنا الثلثة لان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان الظاهر من حال المسلمين ان
يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك ويراد بها جواب الخصم وهو
باطلاقه يتناول الاقرار والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الخصومة سبب للجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الادمي
مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه السنة فانه يتناول
الايام المنهية حيث يجب قضاؤها وكان ينبغي ان يترك اطلاق اللحم
ثم ان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب

من هذه البير قال ولو كانت الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف
اى متبادر الى الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما فى اكثر الحقائق وان
كان لها مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رح لان العمل بالاصل
ممكن فلا يصار الى الخلف عنده وعندهما العمل بعموم المجاز اولى لان
المقصود هو المعنى والمعنى المجازى ههنا راجح لانه شامل لدخول حكم الحقيقة
تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف
ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده
لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى
فيوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا حبا حبا
عند الضرورة فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه
ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمنه الحنطة بطريق عموم
المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز الحاصل منها للتعارف اذ المفهوم من
قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء
الشعير ويشكل على هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان قوله فيه
كقولهما على ما روى عنه وكذا مسئلة الشرب وهو ما لو حلف
لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب منها كرعا لان ذلك حقيقة كلامه
لان من لابتداء الغاية او للتبعيض فيقتضى ان يكون ابتداء شربه منها وذلك فى الكرع

وهى مستعملة فى عادتهم فينصرف اللفظ اليه وعندهما يقع
على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال بنو فلان يشرب
من الوادى ومن الفرات ويراد به شرب مائها على الاطلاق فيحمل عليه
بعموم ويشكل هذا الاصل اى ان الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف
لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما اذا حلف
لا ياكل شواء فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه
يراد به اللحم المشوى عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ و
الشواء مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها تركت بالعرف

ثم المجاز عند ابى حنيفة خلف عن الحقيقة فى حق اللفظ وعندهما خلف
عن الحقيقة فى حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة فى نفسها الا انه
امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار
الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة فى نفسها اعلم انه لا خلاف فى ان المجاز
خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر
العمل بها وفى انه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل وفى ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ
فى كذا والمجاز لفظ استعمل فى كذا وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعنده
خلف عنها فى التكلم وعندهما فى الحكم توضيحه ان عنده التكلم

بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل
المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفة الى الحكم وهو الشجاعة
ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم كما يثبت الحكم في الحقيقة بناء
على صحة التكلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف في اثبات الشجاعة
عن قوله هذا اسد الهيكل في اثبات الاسدية هذا هو المراد من خلفية
حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما لما تقرر انهما من اوصاف اللفظ
لا من اوصاف المعنى اتفاقا وليس المراد ان شجاعة الشجاع خلف عن
اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين
لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى من اعتباره في غيره وللامام ان الحقيقة
والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة فكان لفظ المجاز خلفا عن
لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف في انه يشترط لثبوت المجاز امكان
الحقيقة في نفسها عندهما رح حتى لو لم تكن ممكنة لا يصار الى المجاز
ويصار الكلام لغوا وعنده رح يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة
في نفسها مثاله اذا قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني لا يصار الى
المجاز ويلغو الكلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الكلام
لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها هنا فلا يثبت

بالحرية خلفا عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق لان المجاز خلف
عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح موضوع لثبوت المعنى بصيغته
وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق
لانه لازم البنوة فيعتق كما اذا قال العبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا ترى ان قوله
هذا الاسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية تحقيقا
في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق
عليه مع ان لازم الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت
المجاز لكن الامام البزدوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي فلا يرد اشكالا
على ذلك ويرد ايضا قوله لعبده هذا ابنتي فانه يلغو لامتناع الحقيقة
ولا يصار الى المجاز وهو العتق واجيب بان قوله هذا ابنتي اقرار بما هو
سبب الحرية وحكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليست بمحل
لتلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنتي كلام تام من مبتدء وخبر موضوع
للايجاب بصيغته الا انه امتنع العمل ههنا بالحقيقة فينبغي ان يصار
الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا اي على الاصل المذكور وهو
ان الخلفية في التكلم او في الحكم يخرج الحكم في قوله لفلان علي الف او على هذا
الجدار وقوله عبدي حر وحماري حر ان حقيقة الكلام لزوم كل الالف عليه

احدهما بلا تعيين وهي غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار والحمار
ليسا محلا لثبوت الالف وثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام لغوا كما في المسئلة السابقة
وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد به ما يحتمله الحرية ولزوم الالف
فيجعل كلمة او بمعنى الواو وقال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل
المذكور لابي حنيفة وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط
صحة الحقيقة من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرأته المعروفة النسب
من غيره هذه ابنتي تعذر اثبات البنتية لثبوتها من غيره ولا يجعل مجازا
عن الطلاق مع انه كلام تام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا سواء كانت
المراة اصغر سنا منه او اكبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح
فيكون منافيا لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا
عن الطلاق المحرم لان حقيقة البنتية منافية للنكاح فكانت منافية
لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد
بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا
ابني فان البنوة لا تنافي ثبوت الملك الا ترى ان الاب يملك الابن اولا
ثم يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق ولقائل
ان يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت هذه المنافاة لا تنافي وجود
الاتصال بينهما بوجه خاص وهو مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد للانسان

بجامع الشجاعة صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق مع
غير الناطق مما لا يجتمعان ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت على
مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها بالام في الحرمة مع ان التنافي
الذي في هذه ابنتي واقع فيه فعلم ان الاتصال والمنافي مطلق الحرمة
يكفي لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة
بجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميهما واقع لان التمليك الثابت في
الهبة يستدعي صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستدعي عدم صحته
فيتنافيان مع جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا تجاحد المتعاقدان في
البيع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو
ينافي الفسخ الذي يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ

فصل

في تعريف طريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع
بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال
بين السبب المحض والحكم وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال
ومناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث
المعنى كالشجاع يسمى اسدا لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة
وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث غائطا والغائط في كلام العرب المكان
المطمئن من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات لان كل من اراد ذلك الامر

٨٣

الى المفصول دفاعا بجذوف كدلالة الرجل السارق ١٢ قوله الى الدلالة والدلالة على المسروق سبب محض لان السرقة فعل الفاعل المختار

يختار مكانا مطمئنا فيسمى باسم الغائط لاتصال ذاتها مجاورة ثم لما

رايت للاستعارة فى اللغة مسلكين فلها فى الالفاظ الشرعية ايضا كذلك

فالاستعارة بالمعنى كاستعارة الحوالة للوكالة لتشابههما فى المعنى

لان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف

وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما

يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما

للاخر قال الله تعالى يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِىٓ اَوْلَادِكُمْ اى يورثكم واما الاستعارة

بالاتصال صورة اى ذاتا فنوعان الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة بين العلة

والحكم ولم يذكر المصنف الاستعارة بالمعنى وحصرها فى المشروعات على نوعى الصورة

ولم يتعرض للقسم المعنوى اصلا ولعله اعتبر الغالب والله اعلم بذلك

والفرق بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم بنفسه اى من غير واسطة شئ

والسبب ما يفضى الى الحكم بواسطة علة تقع بينهما وهذا كالبيع فانه يوجب ملك

الرقبة من غير واسطة شئ فكان علة له ويوجب ملك المتعة فى الاماء بواسطة

ملك الرقبة فكان سببا له والسبب المحض عندهم ما يكون مفضيا الى الحكم من غير

ان يضاف اليه العلة المتخللة بينهما كدلالة السارق على مال انسان ليسرقه

لان علة تلف المسروق هى السرقة لا يضاف الى الدلالة وان اضيفت العلة

الى السبب يكون سببا بمعنى العلة كسوق الدابة فانه علة لما تلف بعينه

عليه فعل الدابة لكن لما كانت مجبورة عليها غير مختارة كان فعلها مضافا
الى سوقها وليس المراد بالسبب المحض هنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا سواء كان
بمعنى العلة او خاليا عن معناها لانه مثل بالتحرير لزوال ملك المتعة والعلة
المتخللة وهي زوال ملك الرقبة مضافة الى التحرير فعلم ان المراد به مطلق السبب
وانما اكده بالمحض لان السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك الاحتمال
فالاول منهما اي الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة
من الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان كل واحد
منهما مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مضافا اليها وتابعا
لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة
في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة
الى الحكم وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد
منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين والثاني اي الاتصال بين السبب
والحكم يوجب صحتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع
اي السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار
متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم و
اللازم والمسبب مفتقر الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكره
وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب

٨٥

القيام به بنفسه في حصول حكم الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به من
الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة
جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك
لا يصير السبب متصلا بالمسبب الا زماله لعدم افتقاره اليه
فلا يجوز استعارة المسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز
كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص
الخمر بالعنب لان المسبب اذا اختص بالسبب صار في معنى العلة مثال الاول
اي الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الاخر لم يعتق لم يجتمع في ملكه
كل العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم
اشترى نصف الاخر عتق نصف الثاني وذلك لان الملك المطلق يقع على كماله
وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت
مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه
يعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرقة عرفا والاجتماع
في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في كونه مشتريا
بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف على ملكه
الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه

لغیره انه یحنث فی یمینه فاذا اشتری الباقی بعد بیع نصفه الاول فقد

اجتمع الکل فی عقده فوجب الحنث وضع المسئلة فی عبد منکر لانه اذا

کان عقد الیمین علی ملک بعینه او بشراء عبد بعینه والمسئلة بحالها

یعتق فی الفصلین لانه اذا اشار الی المعین فقد قصد نفی الملک عن المحل

وذلک لا یحصل فی المحل بازمنة متفرقة واذا لم یشر الی المعین فقد قصد نفی الغنا

نفسه والغناء لا یحصل الا بملکه مجتمعا فیعتق لوجود الشرط ولو عنی بالملک

الشراء او بالشراء الملک صحت نیته بطریق المجاز لان الشراء علة الملک لانه

وضع لایجاب الملک بلا واسطة والملک حکمه فعمت الاستعارة بین العلة

والمعلول من الطرفین هذا اعنی بالملک الشراء او بعکسه مقصود بالتمثیل

اما ایراد المسئلتین فلبیان ان ما بین معنی الشراء ومعنی الملک من التفاوت حتی

یتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنی الی معنی وقوله الا انه فیما یکون تخفیفا

فی حقه لا یصدق فی حق القضاء خاصة لمعنی التهمة لا لعدم صحة الاستعارة

جواب اشکال وهو ان یقال لو صحت الاستعارة من الجانبین لیصدق

فی قوله ان اشتریت اذا اراد به الملک واللازم منتف حتی یحکم القاضی

بعتق النصف وتقریر الجواب انه انما یصدق لانه ادعی خلاف الظاهر

وفیه تخفیف فکان مظنة التهمة فلا یصدق فی ترک الحقیقة فی

القضاء خاصة لمعنی التهمة لا لعدم صحة الاستعارة

٨٧

اللهم صل علی سیدنا محمد وعلی آله واصحابه اجمعین ١٢

وهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اي الاستعارة بين السبب والحكم
اذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته
يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة
فكان سببا محضا لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق الذي
هو مزيل ملك المتعة لا يقال لو جعل اي التحرير مجازا عن الطلاق
لوجب ان يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق وهو مذهب
الشافعي رح لانه اذا استعير له واريد به كان هو العامل
لانا نقول نحن لا نجعله اي التحرير مجازا عن الطلاق بل
نجعله مجازا عما يزيل ملك المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي
لا يزيل ملك المتعة عندنا وعنده يزيل حتى يرجع بالقول اولا لان في
الرجعي له ان يرجع بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل ان
يقول اما ان نجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق
او عن التي هي مسبب التحرير فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي
ان يقع به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني
كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره ويسمي الفقهاء الفاظ الطلاق التي
لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم يجعل
عبارة عن الطلاق وانها عاملة بموجباتها ولذلك جعلناها بوائن في نقطعت عليها

الرجعة فذلك اى الازالة التي هي موجب الفاظ التحرير لا يقطع ملك النكاح
لان موجبها زوال ملك المتعة التي تثبت بملك اليمين وذلك يعدم ملك اليمين
وانعدم ذلك في المنكوحة فلا يقبل نيته والدليل التحقيق وهذا المقام هو ما ذكره
صاحب الميزان وهو ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار
لا انه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا هذا قول اصحابنا
وعامة اهل الاصول وهذا لان مبنى الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة
والمجاز في معنى لازم لها فالمقصود من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد
مثلا هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا بمطلق الشجاعة المستفادة من
مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا حرمتك مستعار
لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي هي لازمة التحريم وهي الازالة عن محله
بالكلية ثم قوله ولهذا لو قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تفسير لقوله
ان استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع
لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاج وهو ان ذكر
الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة
الحكم للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا مما لا يرى له معنى لان
الاستعارة لا مدخل فيها للاستتباع والاتباع شيء لا يرى ان استعارة
اسم الاسد للشجاع كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة الاسد

بكثير والاقوى لا يتبع ما دونه فلما كانت تسميته بالاسد لا بطريق من
طرق المجاز وبه صرح في ميزان الاصول وان سهل به الافتقار من جانب
الفرع واستلزامه للاصل في وجوده فذلك الشائع العام لسلوك
طريق المجاز في مذهب اهل اللغة وعلى هذا اي على ان استعارة السبب
للحكم صحيحة لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة
والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة توجب ملك
المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة
فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس حتى
لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح غير
ما ثبت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين
والظهار ونحوها والثاني لا يقبل ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا
لهذا النوع من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي
وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين وتغاير الاحكام لتغايرهما
حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح ثبت مقصودا وفي ملك اليمين يثبت تبعا
قال ثم في كل موضع يكون المحل متعينا النوع من المجاز لا يحتاج فيه الى النية كما
اذا قال للحرة الاجنبية ملكني نفسك فقالت ملكتك ينعقد النكاح لان النية
لتعين احد المحتملين ولا احتمال ههنا يريد انه ينعقد النكاح بلفظ الهبة

والتمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة فصار
مجازا عن ملك المتعة حذرا عن الالغاء هكذا قيل لكن ايراده بمضمونه
لا يطابق بسياق كلامه ويخل بمقصوده لا باعده ولا جانب الدال عليه الفهم
السليم والذوق المستقيم على انه ذكر في بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح
ولا يقال لما كان امكان الحقيقة شرط الصحة المجاز عندهما كما في مسئلة
هذا ابني كيف يصار الى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة
هو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز
لانا نقول ذلك اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن في الجملة بان ارتدت
ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصارت مملوكة ومثل ذلك الامكان
في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز كما في مسئلة مس السماء واخواته
بانه اذا حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن في الهواء
فانه يجب الكفارة بهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو في
هذه الايمان مستحيل عادة فكان ينبغي ان لا تجب الكفارة لاشتراط تصور الاصل
لثبوت الخلف كما في الغموس فانه لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور البر
لكن البر في هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل العجز
الحالي والعادي الى الكفارة **فصل** في الصريح والكناية الصريح لفظ
يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله

اي ظهورا بينًا وكشفًا تامًّا بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى يقام لفظه
مقام معناه ويتعلق الحكم بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن
نية الطلاق والعتق لوجود صريح لفظهما ولهذا اي لزيادة الوضوح والكشف
سمّي صريحًا لانه فعيل بمعنى فاعل من صرح اي خلص وانكشف ومنه سمّي القصر
صرحًا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية فان قيل يدخل في تعريفه الظاهر
والنص والمفسر والمحكم قلت لا يستبعد ان يصدق بعض اقسام هذا التقسيم على بعض اقسام
التقسيم الآخر كالخاص يكون حقيقة ويكون صريحًا والفرق بينهما بالاعتبار
وذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره بالاستعمال وظهور
الظاهر بنفس الكلام وظهور النص بالسوق وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب
ثبوت معناه باي طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغني
عن النية وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق او طلقتك او يا طالق يقع به الطلاق
نوى به الطلاق او لم ينو وكذلك لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر
فيقع به العتاق نوى او لم ينو وانما تعرض لهذه الانواع وهي الاخبار والنداء و
النعت لان لفظ النداء اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا يرى انه
اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة ولو قال يا حر يعتق
وان لم ينو وهذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم

لا لتحقق معنى الاسم ولفظ يا حر صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه

ولا كذلك يا ابني فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول ان هذا

ينقض بمثل قوله لامرأته تو طلاقي باش فانه لا يطلق به الا بالنية كذا في الذخيرة وعلى هذا

اي على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي طريق كان قلنا التيمم يفيد

الطهارة لان قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بعد قوله فتيمموا صعيدا طيبا

فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج

صريح في حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة

واثبات الطهارة ومستعمل فيهما والمراد ليطهركم بهذا الصعيد او

باستعماله فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو

حجة على الشافعي في انه لم يجعله طهارة مطلقة وللشافعي فيه قولان

احدهما انه طهارة ضرورية والاخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اي ما ذكرنا

حجة على الشافعي في انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال في قول انه طهارة

ضرورية اي لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة اسقاط الفرض عن ذمته وقال

في قول انه ساتر للحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا رأى الماء

فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان التراب ملوث في طبعه لا مطهر

وانما جعله الشارع استعماله طهارة او سترا للحدث عند ضرورة لكنا

نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافه خلاف النص

الصريح بالرأي فانقلت كونه طهارة ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج لان الحرج المنفي انما يلزمه على تقدير ان لا يرخص
في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص في التيمم ولكن
يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضي ان
يكون التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضي ان يكون المصير الى التيمم عند
العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على الاطلاق عملا بصريح لفظ
التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته في
حق فرض واحد دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
يخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء الفرضين
بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بلا خوف تلف النفس
او العضو بالوضوء وجوازه للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة
فمنها التيمم عنده لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض
انما يتحقق في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه لا يصح اداء الفرضين
بتيمم واحد عنده لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة يرتفع بالفرض
الواحد لكن الداعية الى فرض الاخر هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم اخر
ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانها لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية
والوضوء طهارة اصلية فلا يصح بناء القوى على الضعيف كامامة المومي

٩٥

للراكع والساجد ومنها لايجوز للمريض الا اذا خاف تلف النفس او العضو بالوضوء عنده لعدم الضرورة في مادون ذلك ومنها انه لايجوز للعيد والجنازة لانهما يفضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها انه لايجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان الضرورة لاتتحقق الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا على خلاف ما ذكر من انه طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب هذه الاحكام كما يترتب على الماء الا ان محمدا خالف ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين وهو حجة عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او قرينة زائدتين ماخوذ من قولهم كنيت او كنوت قال قائلهم ع واني لاكنو عن قذور بغيرها + واعرب احيانا بها فاصارح والكلام ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال القاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة والمجاز قوله والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يومي الى انه ليس بكناية حقيقة وانما جعل كناية لحكم الوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية

او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها فلا بد من دليل يزول به التردد ويترجح

به بعض الوجوه على بعض الآخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ

الطلاق مثلا يثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة

الى النية فانقيل اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق

السامع لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في حقه وان

لم تحضره النية لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في

حقه بدلالة الحال او غيرها واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت

الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية قلت لعل

الذي يراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية وفي حق السامع بدلالة الحال او قرينة

غيرها او يراد انما يثبت حكمه اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد

معانيه بان قال نويت واردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرها

على استعماله هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق فانه يقع

بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتكلم لا انوي به الطلاق وهذا المعنى

اي لان الكناية ما فيه استتار المراد سمى الفقهاء لفظ البينونة والتحريم ونحوهما

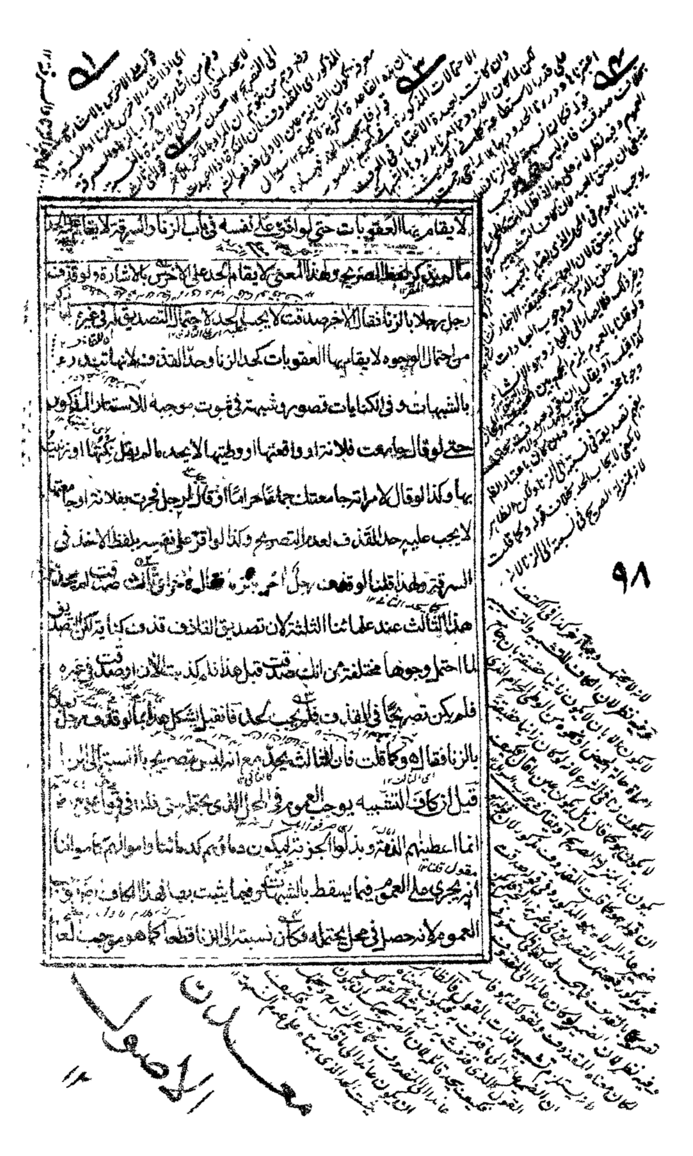
كنايات في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد فيه لانه يعمل عمل الطلاق

وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة المراد في نفسها الا يرى انه اذا قيل

بانت سعاد و بان مني الشباب لم يستتر وكذلك حرام لمعنى المنع ظاهر

٩٦

وانما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن او حرام حصل فيه
التردد والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن العصبة او
عن الخير او عن امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما
على الزوج او على غيره من الرجال وان يكون ممنوعا عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او
عن الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر مراده من قوله انت بائن او
حرام فلذا سمي كناية ههنا اي في باب الطلاق وقوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الى جواب اشكال
مقدر وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع
الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والواقع بها عندنا
البائن فاشكل الامر وهو جعلها كناية عن الطلاق وتقدير الجواب ان هذه الالفاظ
حقها من البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها
تصرفات صادرة من اهلها مضافة الى محلها فيعمل بموجباتها وهي البينونة وانما يقع الرجعي بها اذا جعلت
معناه ولا ضرورة داعية اليه وانما سميت كنايات لاحتمالها وجوها كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر
مرادها كاستتارها في الكنايات الا انها تكنى بها عن صريح الطلاق ويتفرع منه اي
ويتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح حكم الكنايات في حق
عدم ولاية الرجعة اي يثبت لرحق المراجعة الا بخلاف قوله اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة فانها يقع بها الرجعي لانها لا موجب لها من البينونة والحرمة وانما يثبت بها الطلاق
اقتضاء لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد واستتار المراد في الكنايات



لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد
ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو قذف
رجل رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يجب الحد لاحتمال التصديق له في غيره
من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها تندرئ
بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه للاستتار المذكور
حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يجب ما لم يقل نكتها او زنيت
بها وكذا لو قال لامرأة جامعتك جماعا حراما او قال الرجل فجرت بفلانة او جامعتها
لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه بلفظ الاخذ في
السرقة ولهذا قلنا لو قذف رجل آخر بزنى فقال آخر صدقت لم يحد
هذا الثالث عند علمائنا الثلثة لان تصديق القاذف قذف كناية لكن التصديق
لما احتمل وجوها مختلفة من انك صدقت قبل هذا او كذبت الآن او صدقت في غيره
فلم يكن تصريحا في القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل
بالزنا فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس بتصريح بالنسبة الى الزنا
قيل ان كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قوله عليه السلام
انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها لهذا الكاف
العموم لانحصار في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعا كما هو موجب لعا

فصل في المتقابلات اي التضادات نعني بها الظاهر

والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل والتضاد عبارة عن عدم اجتماع بين الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة كالظهور والخفاء فان قيل ما لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد والتقابل واقع في غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المأول والحقيقة تقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل قسم كالخاص ذكر مع ما يقابله وكذلك سائرها واما تخصيص هذا الوجه بتسمية المتقابلات فلا ضير لا مشاحة في التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل غاية ما في الباب انه خصص هذا النوع من الاقسام بذكر اسم المتقابلات او ذلك لان اقسام الظهور عدة اقسام انتظمت في سلك وقابلت اقساما اخرى انتظمت في سلك الخفاء فكثرة التقابل في هذا النوع لكثرة الاقسام بخلافه في غيره من الانواع فلم يكن منظورا اليه واما ذكر المقابل للشيء فالغرض تبيين كل منهما بكماله فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال

فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل

فقوله من غير تأمل وقع بيانا لنفس السماع واحترز به عن الخفي والمشكل

وامثالهما فان مرادهما انما يظهر بالتأمل لا بنفس السماع والنص ما سيق الكلام
لاجله اي ما يكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح الفرق بينهما في قولنا رأيت
فلانا حين جاء في القوم فانه ظاهر في مجيء القوم لكونه غير مقصود بسوق هذا
الكلام وانما المقصود من ذكره رؤية فلان ولو قيل جاء في القوم حين رأيت
فلانا كان نصا في مجيء القوم وظاهرا في رؤيته فان قلت تعريف الظاهر صادق
على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق قلت كل قسم
منها فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقين فلا ضير في صدق
اعمهما على الاخص قال مثاله اي مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فالآية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا
ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا
وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة
ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل
خال عن العوض في مبادلة مكيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع والربوا في الحل فانزل
الله تعالى هذه الآية ردا لما كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام
لاجل التفرقة فان قيل لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت
الآية مسوقة لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فاين يستقيم جعل الآية ظاهرة في حرمة
الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الآية وهو قوله الذين يأكلون الربوا

لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي

التفرقة مقصودة بهذه الاية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم

من النساء اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي

في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلاث ورباع سيق الكلام

لبيان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة به بنفس السماع فصار

ذلك ظاهرا في حق الاطلاق نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين وثلثا ثلثا

او اربعا اربعا وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي

اطلق له

التعيين والمقصود بيان انتفاء كلا الامرين اي المجامعة والفرض ١٢

كما تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو افرد ذلك
لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح جميعكم
اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة
ما يستطيبه المرء من النساء لان الاباحة عرفت بنصوص اخر على ان سياق الاية
وهو قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتمى فانكحوا ما طاب لكم الاية
دال على سبق شرعية النكاح فيما بينهم فقد كان رجل يجد اليتيمة ولها مال و
جمال فيتزوجها فربما يجتمع عنده منهن عدد لا يقدر على القيام بحقوقهن
او يكون وليها فيتزوجها ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن
فيخاف لضعفهن وفقد من يغضب لهن ان يظلم حقوقهن فقيل لهم وان
خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم
فعلم ان الاباحة ليست مقصودة بهذه الاية انما قصد بها بيان العدد
اذ هو ما يقصد بالكلام كيف وقد كرر بيان العدد بقوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه دلالة ظاهرة على انه
هو المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اي
لا تبعة عليكم من امر ديني او دنياوي كايجاب مهر او غيره كالنفقة ما لم تمسوهن
اي لم تجامعوهن او تفرضوا لهن فريضة اي لا ان تفرضوا لهن فريضة او حتى
تفرضوا لهن كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان يتوب

١٠٣

او حتى وفرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة

ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم يجامعها لا شئ على الزوج لو طلقها

فالآية نص في بيان حكم من لم يسم لها ولم تمس من انه لا شئ عليه من مهر

مثل او نصفه وفيها المتعة وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اى في انفراده

ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه غير مقصود لانه حكم معلوم

للرجال في نسائهم في الشرع بنصوص ودلائل اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفي

مهر وايجاب متعة ثم في هذه الآية اشارة الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه

جعلهن محلا للتطليق وهو يعتمد سبق النكاح فدل على انهن منكوحات نكاحا

صحيحا والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما منطوقين وغير

مسوقين ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح المذكور والظاهر

مراده من اللفظ من كل وجه قال وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم

محرم منه عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب اذا اشترى قريبه لانه

سيق الكلام لاجله اذ لا حكم وهذا الكلام غيره يفيده وظاهر في ثبوت الملك للقريب

لانه يفهم من قوله من ملك بمجرد السماع قال وحكم الظاهر والنص وجوب العمل

به لا محالة اى بكل واحد منهما يوجبان العلم والعمل قطعا مع احتمال ارادة الغير

وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكرهما مع انهما يوجبان العلم والعمل

قطعا ويقينا على ما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره من المشايخ لان ثمة لفظه

مذهبين قال صاحب الميزان حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب الاعتقاد بحقيقة ما اراد الله تعالى في ذلك وهذا مذهب مشائخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وقال مشائخ العراق من اصحابنا منهم الكرخي والجصاص والقاضي ابو زيد ومن تابعهم وعامة المعتزلة بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل قطعا وهذا بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبره لبعده وعدم نشوه عن دليل يثبت بهما القطع على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المصنف اختار قول اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة فيترتب على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا فيما اذا

اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا ويكون الولاء له اي بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا ان الملك الثابت في القريب بظاهر قوله من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشتري في ملكه كان المالك معتقا له اذا عتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان هو معتقا كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان تخصيص هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر النظائر لا بد له من معنى ولعل ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك ولذا اكد ثبوت الملك

بان الظاهر واجب العمل به ليكون الملك الثابت به لازما جدا يتفرع عليه
ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع يعتمد تأكد ثبوت الاصل والفقه في ذلك
ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على ملك المالك
ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه هو العتق على ملكه وهو
الصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد
منه الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه يقال ولاء العتاقة ولا
يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب
واضح ظاهر وعبارة المص يشير الى المذهب الآخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون
هو معتقا في صدد المنع اذ ترتب زوال الملك على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر
التفاوت بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي المعارضة وهي ان ينفي
احدهما ما يثبت الآخر فيترجح النص على الظاهر لان النص اقوى لانه المقصود بسوق
الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها طلقي نفسك
وقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص في الطلاق ظاهر
في البينونة فيترجح العمل بالنص اي لاجل ان التفاوت بينهما واقع ولم يتساقطا
عند المقابلة قلنا لو قال الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي
يقع الطلاق رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق قولها
ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا

ظاهر في وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ فيترجح النص عليه ولقائل ان يقول
ان النص لا بد ان يكون منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق
اليه الا ترى الى تعريف المشائخ ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم ولزوم ما
ينبئ عن استوائهما في الظهور من اللفظ كيف اي كيف لا يكون النص منطوقا ولو
لم يكن منطوقا لما يقضي على المنطوق وهو قاض عليه وصريح الطلاق ليس
بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو البائن في قولها ابنت نفسي و
المنطوق اقوى من غيره اي غير المنطوق هب اي سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق
بدلالة وقوعه جوابا لقوله طلقي نفسك لكن الرجعة متعلقة بصريح لفظ الطلاق
واللفظ غير مذكور فوله وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من ابوالها والبانها
نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اباحة شرب البول عرينة اسم واد وان
اهلها اتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت
بطونهم فشكوا ذلك الى النبي عليه السلام فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا
الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا وقطعوا ايديهم
وارجلهم وتركوا في شدة الحر حتى ماتوا فان الحديث نص في بيان سبب الشفاء
وظاهر في اجازة شرب البول وهو مذهب ابي يوسف انه يحل للتداوي فقط
كما هو موجب النص ومذهب محمد انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا

لما ابيح لقوله ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله استنزهوا

عن البول فان عامة عذاب القبر منه نص فى وجوب الاحتراز عنه على

الاطلاق وهو مذهب ابى حنيفة رح فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول

اصلا وكذلك قوله ما سقته السماء ففيه العشر نص فى لزوم العشر

وقوله ليس فى الخضروات صدقة مأول فى نفى العشر لان الصدقة يحتمل وجوها

فيترجح النص على المأول اعلم انهم اختلفوا فى زكوة الزروع والثمار فقال ابو حنيفة

كل ما ينبت عادة ويقصد به استغلال الاراضى سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة

والشعير والتمر والزبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى

لا عشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق لهم فى اشتراط البقاء قوله ليس فى

الخضروات صدقة فانه مطلق يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا

النص لانها تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر وله قوله عليه السلام

ما سقته السماء ففيه العشر فانه نص فى وجوب العشر فى كل خارج باقيا كان

او غير باق وما رووه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما اريد

العشر بطريق التاويل كما ذكر المصنف والمأول غير قطعى لما تقرر فى محله

والنص قطعى فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة نكرة فى سياق النفى

فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ العموم فاذا لم يكن محتملا كان

مثل الاول معارضا له فاين يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشترك لا مطلقة

الا العام لا اختلاف انواعهما بحقائقها والمشترك مما لا يعم والا كان فى موضع النفى لما
سبق فان قلت ليس من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحى اذ العام نص فى تناول
كل فرد فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس فى
صيغته ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل ودليله ليس بقطعى
لما تقرر فى محله فكان ظاهرا فى تناول فرد اذ لم يوجد السوق بالنص على كل فرد
فكان بمنزلة الظاهر فى عدم القصد اليه واما المفسر فهو ما ظهر المراد به
من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص
وهذا مطلقا يتناول البيان القاطع كبيان الصلوة والزكوة وغير القاطع
كبيان الربوا بالحديث ولهذا قال بعض الصحابة خرج النبى من الدنيا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فقوله بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص خرج
عنه القسم الثانى فانه ليس بمفسر لانه لم يلحقه بيان قاطع ولهذا
وقع الاختلاف فيه بين العلماء كما تقرر فى الفروع ومعنى احتمال التاويل ان يكون
الكلام محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر باحد الوجوه او يكون
يحتمل المجاز فاكده بما يدفع احتمال المجاز كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فاذا
تعين المراد فى الوجهين وانقطع احتمال غيره صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان
يكون النص عاما محتملا للتخصيص فانسد باب التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا
ايضا بيان لانه كان فيه خفاء على قدر الاحتمال الذى كان فيه من احتمال التجوز

والتخصيص ومثاله فى قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فاسم
الملئكة ظاهر فى العموم يعنى يعم جميع افراد الملئكة على ما هو مقتضى
صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يثبتها قطعا ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج
بعض الافراد قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة
والشمول فيتاكد به عموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص به ثم بقى احتمال
التفرقة فى السجود فانسد باب التاويل اى تاويل التفرقة بقوله اجمعون
لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع فان قلت قوله فانسد باب التاويل اى
تاويل التفرقة بقوله اجمعون ليستقيم انه لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى
وراء معنى كل من معنى الاجتماع والاقتران الذى هو ضد الافتراق وليس كذلك
بل يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت بين لفظى كل واجمعون
كما فى الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد فقط وقال فى الصحاح قولك جاؤنى
جميعا اى جاؤنى كلهم قلت قال الزجاج فى اجمعين بعد كل دلالة على ان السجود
من الملئكة كان فى حالة واحدة فيستقيم على هذا مذهبه وان لم يقل به غيره
من النحويين ونقل عن المبرد ايضا هذا المعنى وهذا يشكل ايضا من وجه اخر وهو
ان نفى صفة التفرقة تقييد للمطلق من العام لا تاكيد العموم وتفسيره لدفع احتمال
التخصيص فعلى هذا لا يساعد ما قصده الشارح من اثبات كونه مفسرا بقوله اجمعون
لان التفسير انما يحصل بزيادة وكادة به وهى انما يكون اذا افاد اجمعون

ما افاده كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع تبقى فائدة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا تحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح الشارح بانه صار مفسرا بقوله اجمعون في غير موضع على ان التعرض لنفي صفة التفرقة تعرض لتعيين ما لم يعينه كيف وان العموم مطلق عن قيد الاجتماع والافتراق فانصرافه الى حالة الاجتماع تقييد صفة الاطلاق الا تاويل بعض محتملاته البعيدة فالوصف بنفي التفرقة من قبيل تقييد المطلق لا تاكيد العموم يدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قيل ان هذه الاية اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ فكانت محكمة فاين تصلح مثالا للمفسر لان المفسر ما يحتمل النسخ قلت هذا لا يرد على عبارة الكتاب ان المفسر ما ظهر مراده بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم احتمال النسخ لا ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الاية وهو سجود الملائكة في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار بما مضى وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل وايضا ان هذه الاية ليس في نظمها ما يرفع احتمال النسخ من لحوق تابيد او تاقيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه يزداد قوة بلحوق ما ينافي النسخ وهو التوقيت والتابيد قال وفي بعض الشرعيات

اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان

احتمال المتعة قائم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس
بنكاح فيسترجح المفسر ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من
ثمن هذا المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير
باق فقوله من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر
على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد او المتاع وقوله لفلان علي
الف درهم ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا
يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد بل ما عيّن وعلى هذا نظائره اي
المسائل التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها اذا قال تزوجت فلانة شهرا
بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم بصيغة الكلام بمجرد سماع
الكلام وفي بعض النسخ فقوله تزوجت نص في النكاح وهذا يوافق
عبارة غيره من المشائخ مع انه مطابق للمقصود من ايراد هذا المثال الا ان
احتمال نكاح المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل التاويل
والتخصيص بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه متعة
وليس بنكاح وقال زفر رحه انه نكاح والتوقيت شرط فاسد فكان الشرط
باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة كما لو قال
تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا
انه اجتمعت في هذه العقد شيئان لفظ التزوج ولفظ التوقيت والتزوج

111

بالايمان سبقونا الذين ولاخواننا اغفرلنا ربنا

وان كان حقيقة فى النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا يحتمل

غير المتعة اصلا فكان مفسرا فى هذا المعنى والتزوج نص فى النكاح فيحمل

على المفسر لازدياد قوته ثم المتعة فى الاصل ان يقول لامرأة خذى منى العشرة

لاتمتع بك اياما والمذكور فيه لفظ التزوج وهو وان كان نكاحا موقتا

لكنه فى معنى متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده ما روى

عن عمر رضى الله عنه انه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته فقد صرح

بان النكاح الموقت متعة ومنها اى بعض من الشرعيات ما لو قال لفلان

على الف نص فى لزوم الالف لان كلمة على للالزام والايجاب الا ان

احتمال التفسير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد ومن ثمن المتاع

او من وجه غيره من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد تعين احد المحتملات

فصار مفسرا فترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد

او المتاع لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر العبد والمتاع

معرفين ليكونا معينين ويتوقف لزوم الالف على القبض لانه اذا

قال على الف من ثمن عبد او متاع ولم يعين لا يتوقف لزوم الالف على

القبض لان ادعاء عدم القبض بعد قوله على الف رجوع من لزوم الالف

لان المبيع اذا لم يكن معينا كان فى حكم المستهلك لان كل مبيع يحضره

البائع يقول المشترى المبيع غير هذا ولهذا لك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد

احضار المعقود عليه فكان ادّعاءه عدم قبض المبيع انكارا من لزوم المال بعد
الاقرار به فلا يصح ولم شعب في الفروع وتفاصيل على اختلاف فيه وليس هذا لعزل ذلك
وقول الرجل من ثمن العبد ينبغي ان يكون متصلا بقوله علي الف لانه اذا كان
مفصولا ففيه كلام يأتي ان شاء الله ولقائل ان يقول ان مسئلة النكاح و
مسئلة الاقرار من قبيل بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح
مع احتمال ان يكون متعة والتوقيت تغيّره الى القطع وكذلك موجب قوله
علي الف لزوم الالف في الحال وقوله من ثمن العبد تغير لزومه حالا الى توقفه
على القبض وبيان التغير مغاير بيان التفسير على ما تقرر في فصل وجوه البيان
فكيف يجعلان من المفسر ويمكن ان يجاب ان المفسر اعم من بيان التغير في الاصطلاح الا يرى
ان الاصوليين جعلوا اية سجدة الملئكة مفسرا او بيان التقرير مع ان
بيان التقرير يغائر بيان التفسير على ما صرح به في فصل وجوه البيان فلا يبعد ان
يجعل المفسر اعم من بيان التغير ايضا فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر
على النص والترجيح يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح
تقابل الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كان نصين او كلامين مستقلين
وههنا الكلام واحد ليس الا غايته انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكنه لما لحقه
فصار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير المفسر لا يقال قد وقع التعارض
بين اول الكلام واخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع

113

بينهما على ما ذكر الا ان اوّله يوجب الالف مطلقا وآخره ينفي اطلاقه بل يوجب
بقبض العبد لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم باخره فاذا لا يعارض ايجاب
الالف على الاطلاق على ان المفسر هو اوّل الكلام لا آخره ولا نص فيه اذ الجواب ان في كل
موضع يترك اوّل الكلام اي ظاهره او اطلاقه بسبب آخره انما يترك بعد التدافع
من طرفيه لا ان الاول متعين لان يترك باخره الا يرى انه قد يترك الآخر بالاول اذا كان
اقوى منه وهو معنى ما يقولون قد يترك حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما
قلنا فقوله من ثمن العبد اقوى من قوله علي الف في انه لا يحتمل وجها غير عوض العبد فكان
كالمفسر في القوة فلذا جعل الاول موقوفا عليه وهذا تعارض في الاصطلاح لوجود التقابل
ومنها اذا قال لفلان علي الف درهم فانه ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فيما اذا لم تكن
النقود مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد البلد عرفا وعادة
الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد آخر صار مفسرا به فهذا ايضا
من قبيل بيان التفسير وفي هذه النظائر كلام تتبع في شرح اصول البزدوي والله اعلم
قال واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي لا يترك ومنع
بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص وهو مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ
من احكام البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في الكتاب
ان الله بكل شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل

التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل
ان يراد به نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى
واذا قرءت القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت قراءة قلت
فذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي لازمه اكد
وابلغ من نفيه بنفسه ومثاله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله
لفلان علي الف من ثمن هذا العبد فان قوله علي الف يحتمل الاسباب المختلفة
فاذا قال من كذا صار محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد وعلى هذا نظائره
ولقائل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحكم ما ازداد قوة على المفسر والمزيد
غير مزيد عليه فكيف كان هذا محكما على ان هذا قوله من هذا العبد محتمل
للرجوع والاسقاط بان التزم بغير عوض من ثمن العبد واقام القرينة على
لزوم الالف مطلقا ويعجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكميات
لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعلهما مثالا واحدا وحكم المفسر و
المحكم لزوم العمل بهما اي يوجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا ويقينا وانما جمع
بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استوى الاولان في احتمالهما التاويل و
التخصيص واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد
لانه موجب ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل على ما قررنا من قبل فان قلت

١١٦

سكوته عن بيان لزوم العلم ليشير الى انه لا بد فيهما من الاعتقاد ولا خلاف لاحد انهما
يوجبان العلم فوق كل الشبهة قلت لا يبعد ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب وعمل
البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
في الخفاء هذه الاربعة الاخيرة بازاء الاربعة تلك فضد الظاهر الخفي لان خفاءه
وهو بعارض غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه
وضد النص المشكل لما ان خفاءه بمرتبتين لانه دخل في اشكاله وامثاله بعد ما
خفي في نفسه كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص
بانضمام قصد المتكلم بعد ان كان ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل لبلوغ خفائه
الى درجة لا ينكشف بالتأمل فالطلب الا بيانا من جهة المتكلم كما ان انكشاف مراد المفسر
بيانا من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه
بلغ على الخفاء بحيث لا يحتمل لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث لا يحتمل
التبديل والزوال قال فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة
وهذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكنه في نفسها والخفي
لا خفاء في نفس لفظه مثاله في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما وان وجدا على
صفة السارقة وهو اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما لاختصاصهما باسم
اخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون

لكل اسم مسمى على حدة فلهذا التعارض بعُدًا عن اسم السرقة وخفيت

الآية في حقهما وهذا معنى خفاء الخفي بعارض من غير الصيغة فاذا خفيت

نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة

او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان

فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه دخل في آية

السرقة والنباش لنقصان فيه اي في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها

خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطع النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال

على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه

بعارض النوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير

حافظ ولا قاصد لم فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان

بضرب غفلة اعترته وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحد في

مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الآية

ظاهر في حق تناول كل زان اذ لم يعرف باسم آخر خفي في حق تناول اللوطي

لأن اللواطة وان كانت وطيًا في غير الملك كالزنا الا انها لما اختصت باسم

آخر لم يعرف الا به بعُدت عن اسم الزنا وخفيت الآية في حقها فلذا قال الامام

لا يجب الحد في اللواطة لان الزنا قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك

والشبهة فلا يكون مثناولًا لها وليست ايضًا في معناه لنقصان في فعلها

لان الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة توجد
بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة الوجود
القصور في دواعيها والحدود شرعت زواجر والزجر انما يحتاج اليه
فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في
الحدود وقال ابو يوسف ومحمد اختصاصها باسم اخر لزيادة في فعلها لان
الزنا اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى موجود
في اللواطة مع زيادة لان ذلك المحل محرم مع زيادة ضيق فيه فلذلك كانت
حرمتها اشد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف
بحال فيثبت الحكم فيها بطريق الاولى ومثاله في الحكميات ما لو حلف لا
يأكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من الفواكه تبعا للطعام
خفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلهما عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع
لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون
بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى
تنعما عرفا ذكره الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعنب و
قد يصلح الغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية
وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين في معنى التفكه بهما واذا خفيت الفاكهة في حقهما
لقصور معنى التفكه فيهما فلا يدخلان في الحلف وقالا خفيت في حقهما الزيادة
التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت الحلف
وحكمه اي الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل به
امكن من المقصود وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه وطريق الطلب
لظهور المراد فيه اثر واما المشكل فما ازداد خفاء على الخفي كانه

بعد ما خفي على

السامع حقيقته دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا ينال الا بالطلب ثم بالتامل

حتى يميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه فيه الطلب لقلة خفائه ثم قال القاضي

الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في

نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلحق

بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما ونظيره في الاحكام ولعله

انما لم يذكر له مثالا من الكتب كما مثل بعض المشائخ بقوله تعالى وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا

فَاطَّهَّرُوا وبقوله تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ وبقوله فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ

شِئْتُمْ لما رأى فيها شيئا كما اشير اليه في الشروح ولم يسمع لها ببساطة

هذه الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو عصير

الرطب لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة بلا

خلاف تخنثه فانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الايتدام ثم يتامل

ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يؤكل تبعا

للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ليكون قائما به لا فيما هو ماخوذ من المواددة

وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء لا يصطبغ بها الخبز

فلا تكون من الادام ولهذا يوكل وحدها ايضا وانما اشكل امرها لانها يوكل

مع الخبز فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين المسئلتين

قلت ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود في العنب والرمان

بل يغلب فيهما واما اصلاحهما للغذاء وان وجد فيهما لكنه قاصرة بالنسبة

الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذى بهما عارضا بالنسبة اليه وفي هذه

المسئلة معنى الايتدام لا يغلب في هذه الاشياء بل تعارض جهة الايتدام والاصالة

على السواء كما قررنا في كل جانب معنيين في جانب الايتدام تسميتها اداما واتباعها

الخبز وفي جانب عدمه عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول

خفيا والثاني مشكلا ثم فوق المشكل في الخفاء المجمل يعني ازداد اشتباهها

على المشكل كالمشكل زاد خفاء على الخفي وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف

على المراد به الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب

والتامل فان قيل يدخل في حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا ببيان

من قبل المتكلم ايضا قلت المراد في المجمل لا يوقف عليه الا ببيان من قبل المتكلم

ويقبل لحوقه به لا لتوخى الكلام والمتشابه ليس كذلك على ما تقرر في مواقع

الكلام وعطه لا لترما ذكر في المتشابه من التوقف اذ لا زيادة له في الخفاء على

مرتبة المجمل الا ذلك كيف واكده بمثال المقطعات في اوائل السور قال ونظيره في

الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة
وهي غير مراد بل المراد الزيادة الخالية في بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا
دلالة له على هذه فلا ينال المراد بالتأمل في الاحكام الشرعية
مثل قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا لغة هي زيادة المطلقة و
مطلق الزيادة غير مراد لان البيع مشروع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع ولا
يكون مطلق الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهي غير معلومة اذ لا دلالة
اللفظ عليها فلا يوقف عليها بالطلب والتأمل فصار مجملا وانا رجعنا الى الشارع بين ان
المراد به الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات اي المكيلات والموزونات
المتجانسة كما فسرها الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة
بالذهب على ما عرف تمامه في الفقه قال ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو
ما انقطع رجاء المراد به لان المجمل قد يعرف الا بيان من قبل المتكلم وما فوقه
ذلك الخفاء هو اما ان ينقطع وصوله اليه ان اما ان لا ينكشف ببيان المتكلم
ولا معنى للثاني فتعين الاول لان المراد للمتكلم ما اراده من المعنى باللفظ واستتر
ان لا ينكشف ببيانه مثاله المتشابه الحروف المقطعات في اوائل السور نحو الم
وطه وحم وطسم لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الآخر بان
يؤتى باسم كل منها على هيئته فالاكثر على انها متشابهات لم يطلع عليها الخلائق
الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التاويل روى عن الصديق

رضى الله عنه فى كل سورة افتتحها الله تعالى فى القرآن هذه الحروف وكثير منهم
على انها ليست من المتشابهات بل كان من جنس التكلم بالرمز فتقبل كل تاويل
احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه
الحروف كابن عباس وغيره عنهم وموضع تمام التحقيق فيهما التفاسير وحكم
المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد حتى ياتى البيان اما فى الدنيا كما فى المجمل
او فى الآخرة كما فى المتشابه وانما جمع بين حكميهما لاشتراكهما فى اعتقاد
الحقية الى ان يلحقه بيان المتكلم من غير طلب وتامل فى الكلام لاستخراج
المراد فان قيل ظاهر العبارة يقتضى ان يجب اعتقاد الحقية مغيا بغاية لحوق
البيان بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى وهو خلاف
قلت المراد بفحوى الكلام بدلالة السبب والسياق اعتقاد حقيته على سبيل الاجمال و
الابهام من غير تعيين وجه من المحتملات التى احتملها اللفظ فاذا لحقه البيان وجب
تعيين واحد منها وهذا اى تاويلها بحيث لا يعلم الا الله واما الراسخون فى العلم
فلا حظ لهم على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخون لهم حظ

فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ و ما يترك به حقيقة

اللفظ خمسة انواع عرف انحصاره عليها بالاستقراء احدها
دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تعارفه جميع الناس لمعنى وقد
يكون خاصا بان تعارفه قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من
تعارفوه يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد
عندهم وذلك اى ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان
ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذي هو
المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك دليلا
على انه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم
١٢٣ منهم اى من القوم فدل على انه اراد به ما يريد الناس فاعلم ان
قوله تترك الحقيقة بدلالة العرف لابد ان يقيد بما اذا لم تكن
الحقيقة مستعملة لئلا يناقض ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على
اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
مثاله لو حلف لا يشتري راسا فهو على ما يتعارفه الناس وهو ما
يكبس في التنانير ويباع مشويا فلا يحنث براس الحمام والعصفور و
نحوهما الا انهم لم يعتادوا تكبيسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه راس
الابل والبقر والغنم فارادى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في

يقال كبس راسه اى دخل في ثيابه ١٢

[illegible] رؤس الثلثة ثم تركواه لعادة في الاخر وجه اي ابو حنيفة رح وقال
[illegible] في راس البقر والغنم دون راس الابل ثم ابو يوسف ومحمد شاهدا عادة اهل
[illegible] وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا لا يحنث الا
[illegible] ثم كذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على التعارف فلا يحنث بتناول
بيض [illegible] الحمام وبيض الحوام [illegible] المتعارف [illegible] ما ذكر الشيخان في اصولهما يتناوله
بيض الدجاج والاوز لاستعمال ذلك عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
[illegible] فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام والعصفور حتى لو اكل بيض طير يطلق
عليه اسم البيض يحنث عادة لما ذكر في المبسوط واذا حلف لا ياكل بيضا فهو على بيض
الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوي به قلنا نعلم
انه يوجد البيض في كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم
البيض [illegible] عادة وهو كل بيض فيه قشر ثم لعل العرف اختلف باختلاف
الزمان [illegible] الجواب على حسب اختلافه قال وهذا اي مجموع ما ذكرنا من ترك الحقيقة
في المسائل [illegible] ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به الحقيقة
القاصرة [illegible] ان يراد به بعض افراد الحقيقة كارادة راس البقر والغنم من لفظ
الرؤس وكذلك ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق على
ما اريد به حقيقة لكنه لا مطلق اذ الاطلاق كامل في تناوله موجبه فاذا ذهب الاطلاق
[illegible] ان المراد المصنف [illegible] قاعدة مستفادة من المسئلتين

المقولتين من مشائخنا وهي انه اذا ترك الحقيقة لا يتعين المجاز مرادا بل جاز

ان يراد الحقيقة القاصرة لانها واسطة بين الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن

ما تعارفوه وان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ الرأس الرأس

والبيض هو حقيقتهما ليس الا هذا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا

لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثال لما اي مثال الحقيقة

القاصرة تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض الافراد

فانه انتقال عن موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض فكان حقيقة

قاصرة ليشبه بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله او ان

يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو القصد قال الشاعر

يحجون المباءة والمهانى + وانى اسد في اول مولده + وحقيقة المشي الى الكعبة

الذهاب اليها وحقيقة الضرب بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو

موضع فيه الميزاب ويسمى به لانه حطم من البيت اي كسر لكنهما في العرف يراد

بالحج العبادة المعلومة لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع المسافة

ويراد بالمشي الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ولا يراد بضرب الحطيم الا اهدائه

بالثوب الى بيت الله والتصدق به فتركت حقائقها ويلزمه ما تعارف ولكن

ذكر الشارح وهو يخالف ما ذكر في هذا الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجه الحج

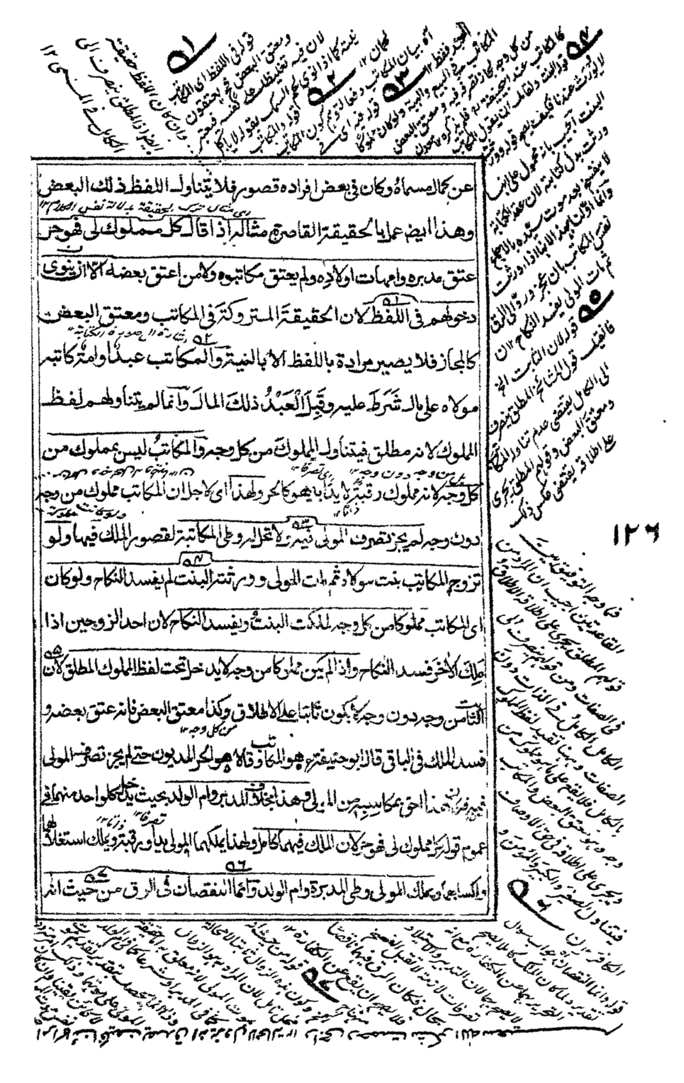
قال والثاني قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان كان اللفظ ينبئ

اي النوع الثاني من الانواع الخمسة في نفس الكلام

قوله يحجون اي يقصدون لبهائهم على

125

قوله وهو يخالف الخ لا يخفى عليك ان المخالفة في صورة واحدة وهي ضرب الحطيم بالثوب فان المشائخ



عن كمال مسماه وكان في بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ ذلك البعض
وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل مملوك لي فهو حر
عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا من اعتق بعضه الا ان ينوي
دخولهم في اللفظ لان الحقيقة المتروكة في المكاتب ومعتق البعض
كالمجاز فلا يصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبد او امة كاتبه
مولاه على مال شرط عليه وقبل العبد ذلك المال وانما لم يتناولهم لفظ
المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من
كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل هو كالحر ولهذا اي لاجل ان المكاتب مملوك من وجه
دون وجه لم يجز تصرف المولى فيه ولا تحل له وطي المكاتبة لقصور الملك فيها ولو
تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته البنت لم يفسد النكاح ولو كان
اي المكاتب مملوكا من كل وجه لملكت البنت ويفسد النكاح لان احد الزوجين اذا
ملك الآخر فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان
الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه و
فسد الملك في الباقي قال ابو حنيفة هو المكاتب وقالا هو الحر المديون حتى لم يجز تصرف المولى
فيه فدخل تحت الحق بمكاسبه من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد بحيث يدخل كل واحد منهما في
عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لان الملك فيهما كامل ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استغلالهما
واكسابهما ويحل للمولى وطي المدبرة وام الولد وانما النقصان في الرق من حيث انه

يزول لا محالة وكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله
كل مملوك لي فهو حر ولقائل ان يقول الامر بالعكس وهو ان الملك كامل في المكاتب
قاصر في المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب
لا يخرج عن ملك المولى صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو
نقص الملك بالكتابة لما عاد بالعجز كما في ام الولد والمدبر وانما يخرج
من يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل
ولهذا يملك بالتصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك
وطي المكاتبة لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى
اياه كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى
لتحصيل المقصود وهو الكتابة بفك الحجر كالاذن في التجارة لا لخلل
في الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما
ولهذا لا يقبلان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية
الحاصلة بينهما وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها الا ان
الجزئية بين المولى وبين ام الولد لما كانت بعد الانفصال كانت
ثابتة من وجه دون وجه فيبطل بيعها وتمليكها ولا يزول ملك
بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر سبب العتق جعل سببا في الحال

ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خلل الاترى الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عم ام الولد لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث قال وعلى هذا اى على ان الرق الذى بين المكاتب والمدبر وام الولد من ان النقصان فيهما فى الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق الحانث المكاتب من كفارة يمين او ظهار جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب فى الكفارة هو التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق فى المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفى المدبر وام الولد لما كان ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور فى النص لانه مطلق والثابت من وجه دون وجه لا يكون مطلقا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حقه والرق حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالته حقه لا حق غيره والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام اى سوق الكلام يعنى تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة عنه وان كان السباق

١٢٩

كثير الاستعمال في المتاخرة لكن المراد ههنا الاطلاق قال محمد في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي المحصور انزل فنزل الحربي كان امنا لان قوله انزل حقيقة يفيد النزول ولو قال المسلم للحربي المحصور انزل ان كنت رجلا فنزل لا يكون امنا ولو قال الحربي الامان الامان فقال المسلم الامان الامان كان امنا ولو قال الامان ستعلم ما تلقى ولا تعجل حتى ترى لا يكون امنا ولو قال اشتر لي جارية على ان تخدمني فاشترى العمياء او الشلاء لا يجوز ولو قال اشتر لي جارية حتى اطأها فاشترى اخته من الرضاع لا يكون عن الموكل فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر مسئلة الاولى لبيان ان حقيقة قوله انزل امان لا للتمثيل وعلى هذا ما الحق بها من مسئلة الامان وقوله اشتر لي جارية حقيقة اطلاق الجارية قيدت بقوله لتخدمني واطأها وترك الاطلاق ترك الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية الحلال الوطي وقالوا على هذا الاصل اي على ان الحقيقة يترك بدلالة السياق قلنا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء وانه يقدم الداء على الدواء دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى لا لامر تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل قضية للامر لكن تركت حقيقته بسياق الكلام وهو قوله فان في احد

جناحيه داء وفي الآخر دواء لانه دل على ان المقبل لدفع الاذى عنا لا للإمر

تعبدي حقا للشرع فلا يكون للايجاب لانه لنا لا علينا لان المقصود من الامر

انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة العباد

وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافي الايجاب والالزام به لانه جاز ان يكلف

الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد اصلاحا لبدنه الا يرى الى قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة

وعلى هذا قلنا ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية عقيب قوله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فانه وان كان حقيقة الآية وجوب الصرف

الى جميع الاصناف والى الثلثة من كل صنف كما ذهب اليه الشافعي رح لاضافة

الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة

لجميعهم لكنه تركت حقيقته بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى ومنهم

من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم

يسخطون فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات

ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما لم يكن

ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز ان يقتصر على صنف

واحد فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول

ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة

الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون اللام مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون
الاصناف مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والرابع قد يترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم كما في قوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
وذلك لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ
على الامر بحكمة الامر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان الموكل ان كان مسافرا
انزل على الطريق فهو على المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل فهو على النيء فان
حقيقة الامر للطلب لكنه تركت بدلالة حكمة الامر لان الحكيم لا يامر بالقبيح
وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء اللحم فان الحقيقة شراء مطلق اللحم
في الصورتين لكن تركت اطلاقه فيهما بدلالة حال الموكل وانه اذا انزل
على الطريق فحال الرجل على انه يطلب اللحم ليتغذى فيتيسر وذلك في المهيا وهو
المطبوخ والمشوي للاكل واذا انزل في المنزل فحال الرجل على انه يطلب اللحم
ليطبخ ويتخذه طعاما وذلك في النيء ومن هذا النوع يمين الفور وانما سميت
هذا اليمين بالفور لان الفور هو مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت
للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته
وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال تعال تغد
معي فقال المدعو والله لا اتغدى ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى

131

لو تغدى بعد ذلك في منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث

وكذا اذا قامت المرأة تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا

كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان

حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو ان يحنث بكل تغدى سواء

كان مع الداعي او مع غيره او متفردا او سواء تغدى في ذلك اليوم او غيره

لكن ترك حقيقته بدلالة من قبل المتكلم وهو ان غرضه رد سواله ومنعه

عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء الداعي فبنى الجواب على الغداء المدعو

اليه فينصرف الى التغدى معه في ذلك اليوم وكذلك الخروج فان

الباعث على منعه الخروج غضب اثاره عليه ارادت من الخروج بين يديه

فتقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينقض هذا بما اذا قال المدعو

والله لا يتغدى اليوم فانه تقع على كل تغدى حصل في ذلك اليوم قلت

لا دلالة هنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء

المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب وهو اليوم دل على انه ما

اراد به الجواب فقط بل على انه ابتداء في الكلام قال والخامس قد يترك الحقيقة

بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد

نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو

معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من

المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا

ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما ولهذا اذا قالت الحرة بعت نفسي منك صار مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام هو تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا قوله لعبده المعروف النسب عن غيره او لاكبر منه سنا من المولى هذا ابني لان العبد الثابت النسب من زيد لا يحتمل ان يكون من عمرو وكذا الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فترك حقيقته على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز

فصل في متعلقات النصوص نعني بها عبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فما سيق الكلام لاجله واريد به قصدا وفي بعض النسخ روي عبارة النص ايضا وهو الظاهر على ما في غيره من النسخ كاصول الشيخ فخر الاسلام وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات اللواحق النصوص التي هي وراء موجباتها التي قصدت باللفظ اذ متعلق الشيء كثيرا ما يستعمل في عوارضه ولواحقه وهذه الدلالات من العبارة بمنزلة عوارض الشيء ولوازمه لا من ذاتياته وقد ذكر العبارة في موضع النص في بعض النسخ منه عبارة صاحب الميزان فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء والى هذا المعنى اشار المصنف رح بقوله نعني بهذا اشارة النص فافهم واما اشارة النص فهو ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن دلالة النص فانها ثابت بمعنى النص من غير زيادة هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة

عن انتزاعه من يده وتفريعات كثيرة اى ويخرج من الثابت باشارة هذا
النص هذه الاحكام تاييد القسم الاشارة بانها كالنص فى ايجاب الحكم
مع ان فيه غموض وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها احكام الشرع مما ثبت
بعين النص منها الحكم فى مسئلة الاستيلاء يعنى ان الكافر اذا استولى على
مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير ملكا له عندنا خلافا للشافعى رح
فان قيل الحكم فى مسئلة الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى
التفريع عليه ثانيا قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اى الملك
وثبوت الحكم المراد به جنس الحكم من التمليك واباحة التصرفات للكافر
فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذا الجملة غير ثابت بالاشارة
او يجعل ثبوت الملك للتاجر منهم اى من الكافرين الخ تفسير للحكم فى
مسئلة الاستيلاء بطريق العطف ومنها اى من احكام الشرع ثبوت
الملك للتاجر منهم اى من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد
استيلائهم على اموالنا ثبت الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اى من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعنى اذا استولينا
اى غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه الاموال تصير غنيمة لنا كسائر
اموالهم ويثبت للغازى فى تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم
عن انتزاع هذا المال من يد الغازى بعد القسمة وقبل القسمة له ان ياخذه

مجانا وسائر تفريعاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق وغير ذلك قال

وكذلك قوله تعالى اُحِلَّ لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فالآن باشروهن

وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط

الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولو وجد الوطي في اخر الليل فالامساك

في اول الصبح يتحقق مع بقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح

ان يكون جزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء

صوم امر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما يبدأ من الفجر المعترض في

الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غسق الليل شبّها

بخيطين ابيض واسود فانه نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى

ظهور انفجار الصبح وهو اول جزء وقت الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم

اوله مع الجنابة لانه لا واسطة اصلا بين اخر جزء من وقت الاباحة وبين اول

جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله فالآن باشروهن

الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة واشارة غامضة الى ان الجنابة لا ينافي

الصوم بقاء ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم

لان الجنابة لما تحقق مع الصوم ولا بد من رفعها اي رفع الجنابة للصلوة وغيرها وهي

لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان الصوم

ويتفرع منه اي من جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه

١٣٧

لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء ما تجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به صومه و

علم منه اى من قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده

الكتب لما سمى الامساك اللازم بواسطة الانهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة فى اول الصبح صوما

علم ان ركن الصوم يتم بالانهاء عن الاشياء الثلثة لان الصوم لو توقف وجوده شرعا

على غير هذه الاشياء لما كان هذا الانهاء بنفسه صوما وعلى هذا اى على موجب هذا

النص قوله تع كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر

ثم اتموا الصيام الى الليل يخرج الحكم فى مسئلة التبييت (٥٢) وهى ان صوم الرمضان هل

يشترط فيه التبييت اى النية (٥٣) من الليل ام لا فعند الشافعى يشترط وعندنا لا يشترط

بل يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان (٥٤) النية هى القصد فان قصد الاتيان بالمامور

به انما يلزم عند توجه الامر والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح لقوله

تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل (٥٥) فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا

بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء فى قوله فان قصد

الاتيان لبيان وجه التخريج (٥٦) ولقائل (٥٧) ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى

الليل امر (٥٨) باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف فى ان الامر بالاتمام انما يتوجه

بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع لا عند الامر

بالاتمام (٥٩) فلا يلزم منه تاخير النية من الليل واما دلالة النص فهى ما علم

(٦٠) اى معنى علم انه علة الحكم المنصوص عليه اى الحكم الذى ورد به النص لغة

اى يعرف علته من هو عارف بلغة العرب ونحوها الاحاجة بها دا اولا عن استنباطا اى لايحتاج فى معرفة عليته الى التامل والاستنباط وهذا احتراز عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرف غير الفقيه بخلاف الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيرها ومثاله فى قوله تع ولا تقل لهما اف اى للابوين وهى كلمة تضجر بها فالعالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم التافيف لدفع الاذى عنهما وحكم هذا النوع اى دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه بعموم علته ولهذا المعنى اى ولاجل ان حكم النص وهو التحريم مثلا فى نص التافيف يعم بعموم علته يعنى فى كل شئ يوجد العلة وهى الاذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا يحرم ضرب الابوين وشتمهما واستخدامهما اذا كانا اجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين للابن عليهما وقتلهما قصاصا بان قتل الابوان الابن بوجود الاذى فى جميع الصور واما فى القتل فلتاذيهما من جهة الابن ثم دلالة النص بمنزلة النص اى فى ايجاب الحكم قطعا ويقينا حتى صح اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية لما صح اثبات العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرء بالشبهات وبيانه انه قال اصحابنا وجبت الكفارة بالافطار بالوقاع بالنص وهو قوله عليه السلام للاعرابى جاء الى النبى ع م قال هلكت واهلكت اى اهلكت امرأتى يعنى واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال النبى اعتق رقبة الحديث

والعلة فی ایجابها افساد صوم رمضان وهی موجودة بالاکل والشرب عمدًا
ای فی رمضان فیجب الکفارة بهما بدلالة النص فی الکفارة معنی العقوبة
لها وجبت جزاءً علی الجنایة زجرًا علیها ای علی الجانی فلما اوجب اصحابنا
الکفارة بدلالة النص فی الاکل والشرب عمدًا فی رمضان دل علی انها قطعیة
عندهم وهذا رد علی من زعم من اصحابنا انها لایکون بمنزلة النص فی القطع قوله
وعلی اعتبار هذا المعنی ای علی اعتبار ان دلالة النص قطعیة قیل یدار الحکم ای
حکم النص علی تلک العلة ای علة معنی الحکم وجودًا وعدمًا یعنی یوجد حکم
النص عند وجوده وینعدم عند عدمه وان کان صورة النص یخالفه لکون
المعنی قطعیًا ولذا قال القاضی الامام ابو زید لو ان قومًا یعدون التافیف کرامة
لا یحرم علیهم تافیف الابوین لانتفاء معنی الاذی مع ان ظاهر النص یحرم
التافیف علی العموم والاطلاق وکذلک قلنا فی قوله تع یا ایها الذین امنوا اذا
نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع ان
المعنی فی کون البیع منهیا الاخلال بالسعی الی الجمعة وهذا المعنی یفهم لغة
یعرف بمجرد السماع کل من یعرف کلام العرب ولو فرضنا بیعا لایمنع العاقدین
عن السعی الی الجمعة بان کانا ای المتبایعان فی السفینة تجری الی الجامع لایکره البیع
ای لا یحرم لانتفاء علة الحرمة وهی الاخلال بالسعی الی الجمعة قوله وعلی هذا ای علی
ان الحکم یدور مع المعنی وجودًا وعدمًا قلنا اذا حلف لا یضرب امراة فمد شعرها او

١٤٠

عضها او خنقها حنث اذا كان بوجه الايلام ولو وجد صورة الضرب او مد

شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر في ترك ضربها ترك

ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما

فاكل السمك او الجراد لا يحنث عندنا ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لان

باول السماع يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ من الدم فيكون

احترازا عن الدمويات فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك والجراد واما الى

التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود والسمك اذا شمس ابيض واما في القران هو قوله تعالى لحما طريا الاية وان سمى

لحما فلا ينافي ما اعتبرناه من المعنى واما المقتضى فهو زيادة على النص او المنطوق

لا يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله

تعالى فتحرير رقبة قد فيه مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير الرقبة لا

يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص اقتضاه بيان وجه التسمية فالاقتضاء طلبه ومثاله في

الشرعيات قوله انت طالق فان هذا نعت المراة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر

موجودا بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسماء

الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على المصدر كالفعل فصار كانه قال

انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي

لم يفرقوا بين انواع المقدمة والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين سوى القاضي

١٤١

ابو زید فرقوا فقالوا اما هو ثابت لتصحیح الکلام لغۃ فهو المحذوف وهو ما ثبت
لتصحیح الکلام شرعا فهو المقتضی فجعلوا انت طالق وطلقتک من قبیل المقتضی وطلقی من قبیل
المحذوف وعلی مذهبهم یصعب الفرق بین انت طالق وبین طلقی والمصنف اطلق فی تعریفه
ولم یفرق بینهما ولهذا اعرض عما عرف به القاضی الامام فعلی مذهبه لا یحتاج الی الفرق بینهما
قوله واذا قال هذا مثال امثلۃ مشهورۃ فی الشرع وهو قول الرجل لغیره اعتق عبدک عنی بالف
درهم فقال الآخر اعتقت یقع العتق عن الآمر ویجب علیه الالف ولو کان الآمر نوی به عتق
الکفارۃ یقع عما نوی لحصول العتق حقیقۃ بعد البیع الذی ثبت بینهما اقتضاء وذلک
لان قوله اعتقه عنی بالف درهم یقتضی معنی قوله بعه عنی بالف ای یقتضی ثبوت
الملک للآمر لان الاعتاق لا یصح بدون الملک لقوله علیه السلام لا عتق فیما لا یملکه ابن
آدم والملک یقتضی سببا فیثبت البیع سابقا علی الاعتاق وصار کانه قال بع عبدک
عنی بالف ثم کن وکیلی بالعتق فاعتقه عنی فثبت البیع بطریق الاقتضاء ویثبت القبول
کذلک لانه رکن فی باب البیع فاذا فعل المأمور کان العتق واقعا عن الآمر ولما ثبت البیع اقتضاء
ثبت القبول کذلک لانه رکن فی باب البیع والشیء لا یوجد الا برکنه ولهذا قال ابو یوسف اذا قال اعتق عبدک عنی بغیر
شیء فقال المخاطب اعتقت یقع العتق عن الآمر ویکون هذا مقتضیا الهبۃ والتوکیل
ولا یحتاج فیه الی القبض لانه بمنزلۃ القبول فی باب البیع ولکنا نقول القبول رکن فی
باب البیع فاذا اثبتنا البیع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورۃ بخلاف القبض فی
باب الهبۃ فانه لیس برکن فی الهبۃ لیکون الحکم بالهبۃ بطریق الاقتضاء حکما

بالقبض وحكم المقتضى انه ثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة اى

لاجل ان ما يصح الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت اقتضاءً قال ابو يوسف رح فى

المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك عنى بغير العوض يثبت الهبة اقتضاءً لانها

تمليك بغير عوض والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها ههنا

لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاءً والهبة لا تتم الا بالقبض

يثبت القبض اقتضاءً بمنزلة القبول فى باب البيع قوله ولكنا نقول جواب

ابى حنيفة رح ومحمد رح عن قول ابى يوسف رح وذلك لان القبول انما يثبت

فى ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته بدون الركن بخلاف

القبض فى باب الهبة فانه ليس بركن فى الهبة بل هو شرط والشرط للشئ خارج

عن ذاته ليس بداخل فى وجوده كدخول القبول فى البيع فلا يثبت القبض فى

ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشئ كما لا تتم وجوده بدون الركن

كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله ولهذا قلنا اذا قال انت طالق ونوى

به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر

بقدر الضرورة والضرورة يرتفع بالواحد اذ به صارت موصوفة

بالطلاق فيقدر مذكورا فى حق الواحد وعلى هذا يخرج الحكم فى قوله ان

اكلت ونوى به طعاما دون طعام بان قال اردت الخبز دون البطيخ

لا يصح لان الاكل يقتضى طعاما اى ماكولا فكان ذلك ثابتا بطريق

الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق اى كان المقتضى

يثبت بطريق الضرورة قلنا الى اخره ويشكل عليه مثل طلقى فانه يصح نية الثلث

مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما فى انت طالق وطلقتك اذ اسم الفاعل والماضى والامر

سواء فى دلالتها على اسم المصدر لغة خصوصا عند المصنف ومن لم يفصل بين المقتضى

والمحذوف ويمكن التفصى عن هذا الاشكال بان قوله طلقى ممتاز عنهما لانه مختصر من طلب

الفعل بالمصدر اى افعلى فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر والمختصر من الكلام

والمطول سواء فكان المصدر فى الاوامر كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس فيقع على الادنى

ويحتمل الكل لانه يعم وفيه نظر لان كلا من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضى مختصر من

الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق فلا مرجح ولا تخصيص

فى الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم ولا عموم للمقتضى فان قيل هب انه ليس

بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فيجاز تقييده بطعام وطعام قلت تعيين بعض انواع الطعام

بعض افراده تخصيص ليس من التقييد فى شئ الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم

باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجال

بصفة العلم مثلا فان قيل فليراد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف

زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة

التعميم وفيه ايضا كلام قوله لو قال لها بعد الدخول بها اعتدى ونوى به الطلاق

وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اى الاقراء يقتضى وجود الطلاق سابقا فيقدر

١٤٧

الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة
زائد على قدر الضرورة فلا تثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحد لما ذكرنا
ويشكل بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلث تصح
مع ان الغلظة وصف زائد على قدر الضرورة **فصل في الامر** قوله
فالامر لغة قول القائل لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة طلب
وفي الشرع تصرف الزام الفعل على الغير فانه قيل يدخل فيه اوجبت
عليك ان تفعل كذا وطلبت منك فعل كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر
قلت المراد به الزام الفعل بقوله افعل لان المعنى اللغوي مراعى في معنى الشرعي
مع وصف زائد عليها شرعا او فيه اشكال لان دلالة التعريف على هذا القيد
خفية لانه كثيرا ما يوجد الكلام ان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه و
في قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس بمفترض الطاعة بمثل
افعل لانه لا يتحقق به الزام والحد الصحيح هو اللفظ الدال على طلب الفعل
بطريق الاستعلاء قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة
واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالى
متكلم في الازل عندنا وكلامه امر ونهي واخبار واستخبار واستحال وجود هذه

الصيغة في الازل واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر للامر يختص بهذه

الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء

عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة اليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه

الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة رح لو لم يبعث الله رسولا ولم ينزل القرآن

لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اي ان طلب الفعل لا يوجد ولا يتحقق الا بهذه الصيغة

وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد بلا حرف ولا صوت منافي للسكوت

والآفة غير متجز وهو به آمر وناه ومخبر واستحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها

حادثة لتركيبها من الحروف والاصوات والازلي ينافي الحدث قوله فيستحيل ذلك اي قول بعض الائمة على

ان المراد بالامر اي الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا يكون

فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به ولكن المتابعة في افعاله

ع م انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص يعني الوجوب علينا في التكليفات التي وجبت

بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر

وان كان الايمان من الله تعالى في الازل لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر في

ان فعل الرسول لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك رح لما روي ان

النبي ع م قال صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا نص به بالمتابعة في فعله ولنا انه خلع

نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك

خلعت فقال اتاني جبرئيل ع م انفا واخبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في فعله م

واجبًا عليهم لما انكر عليهم وقوله عم لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك نفى للمشقة

وهي بالوجوب ولزوم الايتمار لحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل موجبًا لما انتفى الشقة

بانتفاء الامر وانه عم كان يستاك واما قوله عم صلوا كما رايتموني اصلى فالمتابعة فيه بلفظ

الامر لا بالفعل قوله والمتابعة في افعاله انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص اى يجب علينا

في فعل داوم عليه عم من غير تركه في وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبي م كنكاح التسعة

كوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه عم وان اواظب عليهما ثم الاختصاص بالصيغة لا يبقى مع هذا الوجوب

فصل اختلف الناس في الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف لاشتراك

صيغة الامر في الندب والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء على انه خاص

لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى

ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب كما هو

المذكور في المتن اى المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله تعالى

اذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون مثال للامر المطلق من

القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعـ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا

من الظلمين فانها وان كانت صيغة نهى صورة لكنها بمعنى اجتنبا اذ النهى عن الشئ

امر بضده واما قوله تعـ لعلكم ترحمون فلا ينهض قرينة على عدم اللزوم وكون هذا

الامر للندب لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجب وغيره فان قلت

قوله تعـ فتكونا من الظلمين قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهى على مثال قوله تعالى

١٤٧

ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي فكذلك مقتضى الآية المذكورة ان قربتما فتكونا

من الظلمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكون من الظلمين قيل في جوابه انما لزم

هذا السؤال ان لو جعله المص جوابا للنهي ولعله جعله نهيا على حدة معطوفا على قوله

تعالى ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظلمين و

القائل ان يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني

جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السنن تعسف مع ان فيه حذفا وتقديرا

وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي على حدة لكنه معطوف على الاول بحرف

الفاء وهي للترتيب فكان الظلم مرتبا على الاول ومسببا عنه وكفى ذلك دليلا

على لزوم الانتهاء عن الاول لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب

ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغته الى غير

الوجوب كما في موضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرينة بقرينة

عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان الايتمار طاعة

قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها

قال الحماسي اطعت الآمريك بصرم حبلي * مريهم في احبتهم بذاك * فهم ان طاوعوك

فطاوعيهم * وان يعصوك فاعصي من عصاك * والعصيان فيما يرجع الى حق

الشرع سبب للعقاب وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الآمر على

المخاطب ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا يكون

ذلك موجبا للايتمار وان وجهتها الى من يلزم طاعتك من العبيد لزم

الايتمار لامحالة حتى لو تركه اختيارا يستحق العقاب عرفا وشرعا فعلى هذا

عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الآمر واذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مالك

كامل فى كل جزء من اجزاء العالم وله تصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ذلك

الملك القاصر فى العبد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك فى ترك امر من اوجدك

من العدم وادر عليك شابيب النعم وخلاصة الدليل ان ترك الامر معصية

عادة وعقلا اما العادة فكما جاء فى استعمالات كلامهم منها قول الحماسى

سمى ترك الامر معصية والعصيان سبب للعقاب فكان الامر موجبا

للمعصية والعقاب على تقدير ترك الامر ولا نعنى بالوجوب سوى هذا واما

العقل فما اشار اليه بقوله وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسى الشاعر

المذكور فى الحماسة رواية شعره لامرئك بلام الجارة وفى بعض النسخ بلا التعريف

على نحو الضاربيك والضاربوك الصرم القطع ادر اى افاض شابيب الشؤبوب

وهو اول المطر اى اول النعم واشرفها ومقدمها فصل الامر بالفعل لا يقتضى التكرار

ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتى فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان

يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجنى امرأة لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد

اخرى ولو قال العبده تزوج امرأة لا يتناول الا مرة واحدة لان الامر بالفعل

لطلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل

١٤٩

الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب اسم جنس
تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس
وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع
مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال لاخر طلقها يتناول الواحد عند الاطلاق
ولو نوى الثلث صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت
نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى ثنتين لا يصح الا اذا
كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل الجنس ولو قال لعبده
تزوج يقع على تزويج امراة واحدة ولو نوى ثنتين صحت نيته لان ذلك كل
جنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه يقتضي
التكرار والصحيح من المذهب انه لا يقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا ومعنى
التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك
اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من
قوله فعل فعل الضرب في زمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول سواء
ثم المصدر الذي دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده عند امكانه
كما في سائر الفاظ العموم وجه قول العامة ان المصدر الذي دل عليه الفعل فرد نكرة
ودلالة الفعل على تعريف المصدر او الفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافي

اذا الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيتنافيان فثبت انه لا
دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين و
لا يحتمله بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى و
هو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى جميع مياه العالم
والطلقات الثلث في مسئلة الحلف بشرب الماء وفي الامر بالطلاق يصح لان
الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه عدد محض لا ادنى
الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر الذي
دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للفرد
اما حقيقة وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الفرد
مثلا لجمع افراد جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق
واما المثنى فعدد محض وليس بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله
اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله اللفظ الا اذا كانت لمنكوحة امة
الغير تزوجها وليس تحته حرة فيصح نية الثنتين لان كل
جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس منكوحات العبد ثنتان
وحكى المجد مع الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام فخر الدين الرازي
انه يصح التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فردان والتخصيص بيان
ما اريد باللفظ بدليل مقارن ويشكل ايضا قولهم للتنافي بين العدد والفرد

بقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد بضمير التثنية الواحد

ولا يتاتى على هذا فصل تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل يتكرر

بتكرار اسبابها التي تثبت بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب

السابق لا لاثبات اصل الوجوب هذا بمنزلة قول الرجل أدّ ثمن المبيع وأدّ

نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما ثبت منها

ثم الامر لما تناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه ومثاله بما يقال

ان الواجب في وقت الظهر الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت

يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ومرة تناوله كل جنس الواجب عليه

صوما كان او صلوة فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان الامر

يقتضي التكرار جواب وسوال يرد على المذهب الصحيح وهو ان الاوامر بالصلوات

الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا تكرر وجوب العبادات

تقرير الجواب بناء على مقدمة وهي ان المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب ينفك

عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اى

الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت بنفس

البيع واما اداؤه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول ان العبادات تجب

باسبابها وهي الاوقات في الصلوة وشهر رمضان في الصوم والنصاب في

الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق

بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكرانه

تناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا قوله **فصل** المامور به نوعان

مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على

التراخي بشرط ان لا يفوت في العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع

لادائه وقتا والمقيد بخلافه واختلف في المطلق فالاكثرون على انه

يجب على التراخي اي جاز تاخيره في اي وقت ياتي به بشرط ان لا يفوته

في العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يتعجل

وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني يجب الفعل بعد توجه الامر في اول

اوقات الامكان لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان

بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك

الواجب في وقت وجوبه والواجب لا يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة

الامر ما وضعت الا لطلب الفعل مطلقا وافادة الفور زيادة على موضوع

الصيغة فلا يثبت ذلك باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال في الجامع

الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان

يصوم شهرا يصوم اي شهر شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر

المذهب المعلوم انه لا يصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب

يسقط الواجب اي على ان حكم الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد

لا امكان الا بوقت واول اوقات الامكان مراد اتفاقا فينبغي ان لا يكون ما بعده مرادا لان ثبوته بطريق

في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اي شهر شاء لان النذر مطلق
عن الوقت فلا يجب على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى واتوا الزكوة
وبصدقة الفطر وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد وبالعشر وهو قوله
ما سقته السماء ففيه العشر كل واحد منها مطلق عن الوقت فلهذا
لا يصير بالتاخير مفرطا اي مقصرا ولهذا اذا تم الحول على نصاب
الزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب سقط الواجب لانه
غير مقصر في تاخير ادائها وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف صدقة
الفطر فانها لا تسقط بذهاب الغناء لكنه يشكل اطلاق لفظ الكتاب
ببقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وكذا يشكل به تفريع سقوط الواجب
على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاييدا فذلك داخل في الاشكال
فان قلت ان النص الوارد في العشر هو قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
مقيد به قلت ذكر في الكشاف اريد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين
يوم الحصاد وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر
والحانث اذا ذهب ماله فصار فقيرا كفر بالصوم اي في اليمين مأمور بالكفارة
المالية اولا عند وجدان المال وبالصوم عند فقدانه لقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام والامر بالكفارة المالية مطلق

فاذا اخرها مع وجدان المال لايكون مفرطا فاذا ذهب ماله صار فقيرا
كفر بالصوم ولا يؤاخذ بالكفارة المالية وعنده اجزاء الصوم لانه غير مفرط
بالتاخير قضية للامر المطلق قوله وعلى هذا لايجوز قضاء الصلوات في الاوقات
المكروهة لانه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء
الناقص ويجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخي ان
موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب
لاخلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها اي على ان الامر
المطلق يطلق التاخير ولا يعين وقتا بعينه لايجوز قضاء الصلوة في
الاوقات المكروهة لانه لما فوض اليه الاوقات والمؤدى في الاوقات
المكروهة ناقص والفائتة هو ما كان واجبا على الكمال لوسعه ان يجعلها
لادائه وقتا ينقص به ما وجب كاملا وهذا يجوز اداء العصر في وقت الناقص
وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم يؤد
في الوقت حتى انتهى الى اخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه
التاخير عن ذلك لانه مقيد به لا مطلق عنه فعلى هذا كان قوله فيجوز
اداء العصر لانه وصف الاطلاق بدونه الحكم معه وجودا وعدما
... وما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل كالوقت
... شرطا للاستيعاب كالوقت للفعل كالصلوة

اى والدليل على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة وتفسير
ظرفية الوقت ههنا ان يكون الواقع معه امكان ان يفضل عن اداء الفعل
ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لا ينافى وجوب فعل اخر فيه من جنسه لو نذر
ان يصلى كذا وكذا ركعة فى وقت الظهر لزمه ومن حكمه اى حكم وقت الظهر ان وجوب
الصلوة فيه لا ينافى صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز
فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان وجوب الشئ يستلزم صحته
قلت جاز ان يزاحم الواجب واجبا اخر ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة
اخرى مطلق يتناول التطوع والواجب ثم التائيد بقوله حتى لو شغل جميع وقت
الظهر لا يطابق هذا الحكم فانه معين النظر فيه قوله ومن حكمه انه لا يتادى المامور به
الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا فى الوقت لا يتعين هو
بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وتحقق
المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان التوسع
افادت شرطا زائدا وهو التعين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض و
بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت لسعة الوقت والشئ
ينتهى بانتهاء العلة كما تقرر فى كثير من الصور واما صحة النفل وان كانت
بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا تصلح دليلا عليه والسائل
معترض على كل من قال بهذا الحكم وكذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة

والتوسعة ولانه ينتقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة حيث
يسقط بضيق الوقت والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل
الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء
والمراد ههنا الوقت الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل
عنه ويقدر به ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على
قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يتعين الوقت له فبين النوع
الاول ومن حكمه اي من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له اي للصوم
وقتا كرمضان لا يجب غيره اي غير ذلك الصوم في ذلك الوقت حتى اذا
نذر في رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور وهذا لانه لم يسع
صومين وليس له تبديل حكم الشرع فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه
اداء غيره ولا يجوز اداء غيره فيه اي غير صوم رمضان في هذا الوقت
لتعينه شرعا لهذا الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه في
رمضان عن واجب اخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان
لا عما نوى لان الشرع لما عين للعبادة صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير
صفته لا يقدر عليه وهذا كمن آجر نفسه للخياطة لخياط له فقصد التبرع
لم يكن تبرعا فكان اجارة وكمن باع عينا وسلمه هبة لم ينقلب هبة ولا
قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابي حنيفة فان

عنده اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر يقع عما نوى
لانه لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلأن يثبت لمصالح دينه وهي
قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل الصحيح عندنا في المريض ان يقع صومه
عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان في اصولهما لان الرخصة متعلقة
بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة واما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط
الرخصة فما الفائدة لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخي ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابيحنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده
واختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين
والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير
ابي الفضل الكرماني وما ذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما جاز ان يكون
مذهب المصنف مذهب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا اندفع
المزاحم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز في الوقت سقط اشتراط التعيين
فان ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى لو اخطأ
في السبب بان ينوي الصوم او اخطأ في الوصف بان ينوي صوم التطوع او غيره
يقع عن رمضان لانه لما تعين في رمضان اصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في
الوصف كالمتعين في مكان ينال باسم الجنس ...

زيد لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد

ويُنال بالخطاء في الوصف كما لو نودي لرجل ابيض وهو منفرد في الدار بيا

ايها الرجل الاسود ينال بهذا لان الاسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له

قوله ولا يسقط اصل النية جواب عمن يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي

ان يسقط اصل النية ويتادى بلا نية من الصحيح المقيم فقال لان الامساك لا يصير

صوما الا بالنية لان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا

مع النية فاذا فات الشيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك

في النهار ولتأمل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية

يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطرات نهارا فحسب ويمكن ان

يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل

نفي الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان

الصوم مع النية وايضا بعض مقدمات الدليل محذوف تقديره في

اشتراط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون

النية لتمتاز عن العادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين

الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين ايام القضاء رمضان في غيرها لا

يتعين هي للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها

الاصول

وغيرها هذا بيان القسم الثاني من نوعي المعيار اي ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء

رمضان فانه ليس له وقت معين لاطلاق الايام في قوله فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من الاطلاق الى

التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع اي الذي لم يعين الشرع

له وقتا انه يشترط تعيين النية من الليل بان نوى قضاء رمضان

مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم

تعين الوقت له شرعا وشرعية كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد

ان يوجب شيئا على نفسه موقتا او غير موقت ولكن ليس له تغيير حكم

الشرع لدفع ما يتوهم ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف

لا يكون له ان يعين عليه بعض الواجب بوقت مع انه دون الاول فاجاب بان تعيين

الاوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك والثاني ايجاب الشيء على نفسه والاقرب ان يجعل

قوله ثم للعبد الخ كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد

فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيما اوجب عليه حكم

الشرع ليس له تغييره ومثاله اي مثال ما اوجب على نفسه وكان فيه حكم من الشرع يصح ايجابه

على نفسه وليس له تغيير حكم الشرع وهو اذا نذر ان يصوم يوما بعينه لزمه ذلك و

لو صامه عن قضاء رمضان او كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا

فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بتغيير ذلك اليوم ولقائل ان يقول ان في

١٦٠

ایجاب المباح وتحریمه ایضا تغییر حکم الشرع لان الشرع اطلق له الاتیان
والترک فی المباح ونفی الایجاب والتحریم یرتفع هذا الاطلاق علی انه لما کان
له اصل الایجاب فلا یکون له تغییر وصف الوجوب اولی لان اثبات الوصف ادنی
من اثبات الاصل قوله ولا یلزم علی هذا ما اذا صام ای الیوم المنذور عن نفل
حیث یقع عن المنذور لا عما نوی جواب نقض یرد علی التعلیل المذکور
وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا کالقضاء والکفارة ففیما وقع
صومه عن المنذور دون النفل یلزم تغییره بالتقیید بغیر ذلک الیوم فاجاب
لان النفل حق العبد اذ هو مستقل بنفسه من ترکه ای ترک النفل
وتحقیقه ای ایجاده واثباته فجاز ان یوثر فعله هو المنذور فیما هو حقه
وهو النفل لا فیما هو حق الشرع وهو القضاء والکفارة قوله وعلی اعتبار
هذا المعنی وهو ان تصرف العبد یوثر فیما هو حقه لا فیما هو حق الشرع
قال مشایخنا اذا شرط فی الخلع ان لا نفقة لها ولا سکنی سقطت النفقة دون
السکنی حتی لا یتمکن الزوج من اخراجها عن بیت العدة لان السکنی فی بیت العدة
حق الشرع فلا یتمکن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة لان السکنی فی بیت
العدة حق الشرع لقوله تعالی ولا تخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن
نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان اردن الخروج فعلم ان لزوم
البیت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة لانها تجب بمقابلة تسلیم نفسها

اياه وجزاء احتباسها عن تحصيل معاشها وكل ذلك حقها فلما كانت النفقة عوض
حقها كانت حقها كاجرة الاجير وفي السكنى انتهض النص دليلا على انه حق الشرع ولا
نص في النفقة **فصل** الامر يدل على حسن المامور به اذا كان الامر حكيما لان الامر لبيان
ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى ذلك
اي امر الحكيم حسنه اي حسن المامور به قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء ثم المامور به
في حق الحسن نوعان حسن بنفسه اي حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره اي حسن لمعنى في غيره
فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق والعدل فان العقل يحكم
بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة وسائر العبادات الخالصة لان العبادات فعل ياتي به المرء
تعظيما لله تعالى على وجه التذلل والخضوع وحسنه مركوز في العقول وحكم هذا النوع انه اذا
وجب على العبد اداؤه لا يسقط الا بالاداء وهذا اي ان لا يسقط الا بالاداء لا يتاتى في كل
هذا النوع وانما يتاتى في احد قسميه وهو فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله تعالى وصفاته
والمراد بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب والتصديق ركن اصلي لا يحتمل
السقوط بحال والاقرار يسقط بعذر الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وقلبه
مطمئن بالايمان كان مؤمنا واختلف في الاقرار قال المحققون من اصحابنا على ان الايمان
هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا

حتى ان من صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند الله

وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا انه ركن زائد يسقط بعذر

الاكراه فعند هؤلاء من صدّق وترك الاقرار بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى

القولين الاقرار يحتمل السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما

يضطر الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا يسقط التصديق

واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط بالاداء اى اتيان المامور به

او باسقاط الامر كما اسقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا وجبت

الصلوة في اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في

اخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت

حتى يجب القضاء اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم ولا بعدم اللباس حتى خير

بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين ان يصلي قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا

بنحوها كما في اشتباه القبلة وكالاكراه على ترك الصلوة فانه ليس مما مدخل فيه بضيق

الوقت وانه لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط لشيئين يسقط

بالاداء او باسقاط الامر قلت جاز ان يكون متفرعا عليه لان قوله فهو يسقط بالاداء او باسقاط

الامر يفيد الحصر بفحواه كما هو موضع التعليم وجاز ان يكون تاكيدا للسقوط الواجب باعتراض الحيض ونحوها

والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة الغير وذلك مثل السعي الى الجمعة كقوله تعالى

فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية فان السعي ليس بحسن في نفسه لانه مشي ونقل اقدام
وانما حسن بواسطة كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير و
ذلك ليس بحسن بذاته اذ ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا
للصلوة وحكم هذا النوع ان يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب
على من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو سعى الى الجمعة
فحمل مكرها الى موضع اخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان
معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث
قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا النوع اي من
الحسن لغيره لا بنفسه الحد والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة الزجر
عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة الحق
فان الحد عقوبة وتعذيب للعباد وليس ذلك بحسن بنفسه وانما حسن
بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا وشرب الخمر والقصاص
مثل الحد وانما حسن بواسطة زجر الظلمة عن القتل وكذلك الجهاد تخريب
البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك حسن بنفسه قال عليه السلام
الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن

بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله والمسلمين فلذا حسن لدفع
شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة اى الجناية وشر
الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية لا يجب الحدود
اى الاشياء المذكورة
ولولا الكفر المفضى الى الحرب لا يجب عليه الجهاد **فصل** الواجب
بحكم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارة عن تسليم عين
فيه اشارة الى ان القضاء يجب بالامر الذى يجب به الاداء
الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب الى
مستحقه هذا تقسيم فى نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان المامور به والفصل
السابق فى تقسيم صفة الثابت بحكم الامر وهى صفة حاصلة للمامور به
من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه مع انه اهمل فى عبارة كثير من المشائخ
لانه من تمام حقيقة الحدود اذ التسليم لابد له من وجود المسلم
اليه كيف وان المامور به اذا اسلم دراهم دين الى غير رب الدين لا
اى كيف لا يكون قوله الى مستحقه من تمام حقيقة الحدود
يكون ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع لخروج
بعض انواعه كاسلام الصبى العاقل واداء صوم رمضان فى السفر و
تسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل قبل حلول الاجل
فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر لان الامر غير
متوجه فى هذه الصور والا لكان الاداء واجبا فى الحال ولم يجب وانما يجب
على العهدة لتحقق نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيا

بالواجب قلت لانم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب مختص بالامر لا يثبت بدونه ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان الخطاب بالامر متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب اولا على التوسع ثم يجب مضيقا بحيث لا خيار له في التاخير قال صاحب الميزان الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة الا وجوب الفعل ولئن سلم ان الامر غير متوجه نقول ان الاداء على قسمين قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس المشروع سواء كان واجبا بالسبب او نفلا وقال القاضي الامام ابو زيد في التقويم والشيخ فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم الاول من الاداء حيث قسم الواجب بالامر الى اداء وقضاء وكان الاداء المعروف هو المذكور في قسمي الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين الواجب بالامر كالاداء فكيف يفترقان الا ان يزاد في التعريف اصالة او ابتداء ونحوه وقوله

ثم الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل هو ما اداه بوصفه المشروع مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة والطواف متوضيا اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح والوتر معها لانها حين شرعت شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة الجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث

وكذلك الطواف متوضيا بقوله الطواف بالبيت صلوة والصلوة بدون الطهارة لا يجوز لكنه يجزي باطلاق النص وجعل الوضوء واجبا بالحديث وقد سبق فان قلت المامور الصلوة مطلقا عن صفة الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضي فكان اداؤهما كما امر بهما اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يؤتى به على صفة امر بها قلت المامور به في الصورتين مجمل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها وكيفيتها واما الطواف وان كان هو الدوران حول البيت لكنه مجمل في حق الشرائط والكيفية وانما تقرر الشرعية في حقهما والاتيان بهما علينا بما بين من فعل النبي عليه السلام وفعله كان على صفة الجماعة في الصلوة وصفة الطهارة في الطواف الا ان افعال النبي عليه السلام وردت الينا بعضها بالتواتر وبعضها بالشهرة وبعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا ووجوبا وسنة قوله وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى المشتري وتسليم الغاصب لعين المغصوب كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع التسليم الى المشتري على الوصف الذي ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اي الاداء الكامل ان يحكم بالخروج عن العهدة اي باداء كامل وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه وسلم اليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة والرهن فلو غصب طعاما فاطعمه مالكه وهو لا يدري انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدري انه ثوبه يكون ذلك اداء لحقه

اي على ان تسليم عين الواجب مع الوصف الذي ورد الشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما فاطعمه والفاء فيه للترتيب على السابق يعني لما كان الاداء الكامل تسليم عين الواجب وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم في هذه المسائل يكون اداء لحقه والشافعي في احد قوليه على انه لا يبرأ بهذا التسليم عن الضمان لانه ما اتى برد المامور به لانه غروره ومنه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يبرء الا برد المامور به وهذا لانه سلطه على اتلاف ماله وهو انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى تخرق ولو علم انه ملكه لما استعمل ماله حتى اتلفه لكنا نقول ان عين ماله وصل الى يده فكان اداء لحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل الاداء الصادر منه الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال يده المطلقة للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات فكانت الاباحة تسليما للمغصوب لا على الوجه الذي وجب عليه رده لانه قوله والمشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع او رهنه عنده او اجره منه او وكله به وسلمه يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من الهبة وغيرها اعلم ان البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير والبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع عبدا بشرط ان يعتقه المشتري

او يدبره او يكاتبه او أمة على ان يستولدها المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في البيع
الفاسد يكون المبيع مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا للفساد
ويجب على المشتري رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشتري المبيع من البائع اى اعطاه
عارية او رهنه المشتري المبيع عند البائع او اجره اى اعطى المشتري المبيع للبائع
بالاجرة او استاجره البائع او وهبه وسلمه اى وهب المشتري المبيع للبائع وقبض
البائع يكون ذلك اى جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض اداء لحقه لانه
تسليم عين الواجب قوله واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في
صفته كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا
١٦٩ بالجناية او بالدين ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدين او الجناية
بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن ذلك تعديل
الاركان هو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين
والتعديل واجب عند ابي حنيفة رح ومحمد رح فاذا تركه جازت الصلوة مع النقصان
وعند ابي يوسف رح والشافعي رح فرض وبيانه في الفروع وكذلك الطواف محدثا
كما هذان المثالان من حقوق الله تع واما في حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البائع بجناية استحق
بها رقبته او طرفه وهذا اداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما عليه العقد وقد
فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذلك رد عبد المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب
او مشغولا بالدين بان استهلك مال انسان في يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا في رقبته او مشغولا بالجناية
بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء المديون
الدراهم الزيوف مكان الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن ذلك

اما اذا علم ولم يرد فی المجلس فليس له ولاية الرجوع وفی التقييد بعدم العلم اشكال لانه
اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قاصرا وهو قاصر فی الصورتين قيل انما تقيد به
لتحقق القصور فی الاداء فانه اذا علم الدائن فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا
لسقوط حق صاحب الحق عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وصار هذا بمنزلة تسليم
المعيب اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغنی عن الايهام المذكور لان اداء الكامل
يستدعی بقاء الوصف الذی وجب معه ولا نزاع فی فواته ههنا وان تجوز به صاحب الحق
فثبت انه ليس بشرط لكونه اداء قاصرا وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة
ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابی يوسف رح فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق
والاقرب ان يقال انه اذا علم صاحب الحق فالظاهر انه لا يتجوز به فلا يتحقق الاداء القاصر فكان
ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو داب المجتهدين فی وضع المسائل
بان يذكروا قيودا بها تحقق المسئلة فی الظاهر غالبا وان كانت تحقق بدونها قوله

وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به ولا يسقط حكم النقصان الا فی الاثم
ای الاداء القاصر انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به كما اذا طاف محدثا ينجبر ذلك بالدم
لان الدم مثل له شرعا وسياتی نظائره وان لم يمكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل
عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا فی الاثم فانه ياثم وان لم يجب عليه شیء وليس ان الاداء
فی جميع باب الاداء القاصر وانما ياتی ذلك فی بعض مسائل حقوق الله ثم الا ترى انه اذا
غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين انه هلك فی يد المالك قبل الدفع الى العنا

وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك او دفع يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة وعندهما يرجع بنقصان العيب فيقوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وتمام ذلك في الفروع وجملة الامران في الاداء القاصر اذا هلك بذلك السبب انتقض التسليم الا في المسئلة الاخيرة عندهما ويأتي طرف من ذلك في هذا الباب قوله ولهذا اي لاجل انه ان لم يكن جبر النقصان بالمثل يسقط ولا يجب الا الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلوة لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل اما بالعقل بان يدرك له مثل لا يمكن الا ايجابا بالسبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا لم يوجد واحد منهما يسقط والاعتدال في الاركان وصف ليس له منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا شرعا فلا يضمن بشيء سوى الاثم قوله ولو ترك الصلوة في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس للتكبير بالجهر شرعا والمراد في غير ايام التشريق التي تركها فيها حتى لو قضاها في ايام التشريق في العام القابل لا يكبر ايضا اما اذا قضاها في غير هذه الايام من هذه السنة يجب فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعي في اصل المسئلة قضاها مع التكبير ليكون على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية

١٧١

الا فی زمان مخصوص فلا یکون له التکبیر بالجهر شرعا فی غیر هذه الایام
فسقط لفوات المثل فان قیل فی العام القابل فی هذه الایام التکبیر بالجهر
مشروع له قلت المشروع له التکبیرات المعدودة عقیب صلواتها و
الزیادة علی ذلک غیر مشروع فاما لو کبر فی ایام من هذه السنة فی القضاء
لا تکون تلک زیادة علی التکبیرات المشروعة فان قیل انه قد عجز عن صفة
الجهر لا غیر لان اصل التکبیرات مشروع له فینبغی ان لا یسقط الاصل مع القدرة
علیه بالعجز عن الوصف فیجب علیه التکبیر خفیة والا یلزم جعل الاصل
تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضع الشرع والعقل قلت قد ذکرنا ان
الوصف اذا کان مقصودا یسقط الاصل لفواته وههنا ایضا کذلک لان
التکبیر فی هذه الایام من الشعائر وذلک مختص بصفة الجهر فیسقط لسقوطه
لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وعلی هذا قلنا فی ترک قراءة الفاتحة
والقنوت والتشهد وتکبیرات العیدین انه یجبر بالسهو ولو طاف
طواف الفرض محدثا ینجبر ذلک بالدم وهو مثل له شرعا هذا ایضا تفریع علی
الاصل المذکور وهو انه ان امکن جبر النقصان بالمثل یجبر به والا یسقط لکن المسائل
المتقدمة متفرعة علی الشطر الثانی ای ان لم یمکن جبره سقط وهذه المسائل علی
الشطر الاول ای اذا امکن جبر النقصان بالمثل ففی الواجبات جعل الشرع سجدة
السهو مثلا لکل منها فاذا ترک شیئا منها تجب سجدة السهو لینجبر النقصان
اللازم بترک واجب من واجبات الصلوة فان قیل انما تجب سجدة السهو فی ترک واجب
لا مثل له فی الصلوة صورة ومعنی او کان له مثل الا انه لم یقض فی اثناء الصلوة الا تری

ان السورة اذا سهى عنها فى الاولين قضاها فى الاخرين والفاتحة لها

مثل فى الاخرين اذا تركها فى الاولين بلا ان الفاتحة مستحبة فى الاخرين فينبغى اذا تر

فى الاولين ان يقضها فى الاخرين واذا تركها فى جميع الصلوة تجب سجدة السهو كالسورة قلت

قد ذكر عيسى بن ابان انه لا تقتضى السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة واجبة و

قرأوة السورة غير واجبة وروى الحسن عن ابى حنيفة ان يقضيهما وعن ابى يوسف

انه لا يقضى واحد منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بينهما ان السورة

انما يقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جميع الصلوة لاطلاق

قوله تعم فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذ المراد القراءة فى الصلوة والشفع الاول

تعينت للقراءة بالحديث وهو غير قطعى فتبقى للشفع الثانى شبهة فى كونه

محلا للقراءة فلذا وجب قضاءها بشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت

فى الاخرين على سبيل الاحتياط كما تقرر لقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

فاذا كانت شرعيتها الا بطريق النفلية لم يستقم قضاءها لان القضاء صرف

ما له من النوافل الى ما عليه وليس فيها معنى الاداء لوجوبها فى جميع الركعات و

اما قراءة غير مكروهة فخلاف المشروع كذا قالوا فلذا تجب سجدة السهو اذا سهى عن

الاولين لكنه يشكل عليه ما صرح به الفقهاء من ان قراءة الفاتحة فى الاخرين

مستحبة والبواقى واضمر هاوعلى هذا الوادى زيوف ما كان جياد فهلك

عند القابض لا شئ له على المديون عند ابى حنيفة رحمه الله تعـ

لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اى على ما قال اذا امكن جبر النقصان
يجبر به قوله لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض وانما قيد به لانه اذا
كان قائما فى يد رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة القبض كان له ان يرده
الاداء ويطالب بالجياد احياء لحقه فى الوصف وانما قال عند ابى حنيفة رح لانه
بالقياس اما ابو يوسف رح فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قبض احياء لحقه فى
مراعى فى الوصف كما فى القدر فيرد مثل المقبوض ويستوفى الجياد ولو سلم العبد مباح الدم
الغاصب وعند البائع بعد البيع فهلك عند المشترى والمغصوب منه قبل الدفع لزم الثمن
وبرء الغاصب من الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية اسند الهلاك الى اول سببه
ايراد هذه المسئلة وما بعدها فى هذا المقام مشكل لانه عطف ظاهرا على المسائل المفرعة على
الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط وليس فى هذه المسائل
جبر النقصان بالمثل ولا سقوط بل ههنا امر ثالث وهو وجوب الضمان بالمثل ولو جعلت
مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان ان النقصان فى المؤدى القاصر اذا
افضى الى التلف ينقض ذلك التسليم والحكم المذكور اى جبر النقصان وسقوطه فيما اذا بقى المؤدى سالما
فى يد صاحبه او لبيان ان فى حقوق العباد وجوب الضمان فى الاداء القاصر حتى لو كان
المؤدى من الزيوف قائما ولم يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان له ان يفسخ التسليم بخلاف
حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا ولهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح اذا ادى خمسة
زيوف فى الزكوة مكان خمسة جياد يسقط منه الوجوب ولكنه يكره قوله فصار كانه
لم يوجد الاداء عند ابى حنيفة رح وقد مر الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح
الدم عندهما بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق
وتمامه فى الفروع قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب

١٧٥

فماتت بالولادة عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابي حنيفة رح اي الجارية

المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل عند الغاصب يعم وجود العلوق من زنا

الغاصب او من زنا الاجنبي وانما يضمن عند ابي حنيفة رح لان سبب الولادة وهو العلوق حصل

عند الغاصب وكان علة الهلاك التي هي ترادف الآلام الى الامر مضافا الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا

بسبب العلوق التي حصل عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلاك بل انما سببه

الولادة التي حصلت عند المالك قوله ثم الاصل في هذا الباب اي باب الايتمان

وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب كاملا كان او قاصرا وهو من الامر فلا

يصار الى القضاء الا عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند

تعذر العمل بالاصل وبهذا تعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ولو اراد المودع والوكيل

والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له ذلك ولو باع شيئا وسلم فظهر به

عيب كان المشتري بالخيار بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول

الشافعي رح ان الواجب رد عين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا

اي لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ليتحقق

تسليم عين الواجب عليه وذلك بان يودع رجل درهما او وكل بان يبيع بهذه الدراهم او يشتري

بها او غصب دراهم رجل فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان يستبدلوا بها دراهم

اخر قوله كان المشتري بالخيار فانه ثبت الخيار باعتبار ظهور العيب باعتبار ان الاصل في الباب

الاداء فكيف يصح التفريع على هذا الاصل قلت لما كان مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سالما

كان القبض الذي وجد من البيع معيبا ان يطالب المشتري بمثل المبيع المؤدي سالما ويرد المبيع المعيب الى

البائع لكن لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا وناقصا وقد وجد قلنا لا يصار الى المطالبة

تسليم المثل الذي هو قضاء فيكون المشتري بالخيار قوله ويجب الارش بسبب النقصان

او علة ان الاصل قد وجد ١٢

ای ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت عين المغصوب بفعل الغاصب تغيرا فاحشا بان
زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب و
ضمنها ولا يحل له الانتفاع حتى يؤدي بدلها وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها
او ساجة فبنى عليها دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره او
حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده وقلنا
جميعها للغاصب ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة في المسائل
المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك هالكا
من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد والشيء انما يتقوم
بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل
الذي هو فائت من وجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل من
حيث انه احداث الصنعة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا
فاتخذها دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو
غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية هذه عدة
مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة في الاولين وبالاتفاق
في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما في الذهب والفضة فان العين باق من
كل وجه الا ترى ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا وفضة
ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باق حتى جرى فيه الربوا
باعتباره واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق

اللهم صل على محمد وآله وسلم

يقع شاة مذبوحة كما يقع شاة حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله او غزلا
فنسجه لان القطن معظم مقاصده وقد حصل القصد به فكان القطن قائما
وحصول المقصود لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد حصل ويشكل
على هذه المسائل مسئلة الساكبة اسمها وصورتها ومعناها ويتفرع عن
هذا اى مما تقدم من ان المغصوب اذا اصنع فيه الغاصب تغير تغيرا فاحشا يعتبر
صنعته ويجعل المغصوب كالهالك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل فى ملك
الغاصب عندنا وعند الشافعى المعتبر هو الاصل وان كان باقيا من وجه حتى
لا يزول عنه ملك المالك مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا
يجب على الغاصب قيمته عندنا وضمان المغصوب عنده او المراد من قوله يتفرع عن هذا
مسئلة المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب و باداء الضمان عند الشافعى
وعندنا يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضى وذلك لان الاداء لما كان هو المتعين
لكونه اصلا كان رد المغصوب مادام فى نفسه قائما هو الواجب فلا يدخل فى ملك الغاصب
عند الشافعى والاول اقرب ولذا قال الشافعى لو ظهر العبد المغصوب بعدما
اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا للمالك والواجب على المالك رد
ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل
منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها
ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول وكذلك الحكم فى جميع المثليات

١٧٧

وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوهما والموزونات كالذهب و
الفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت بين آحادها
واما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه وهذا يتفاوت
قيمة لا محالة وكذلك الحيوان فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين في غير المثلي لتعذر
المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحش بين امثالها واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا
فكان اول وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معتبرا بالقيمة
اعتبارا للمماثلة صورة ومعنى واما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى
كمن غصب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث
الصورة والاصل هو القضاء الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه رعاية حق المستحق
صورة ومعنى قوله ثم على هذا قال ابو حنيفة رح اذا غصب مثليا فهلكت في يده وانقطع ذلك عن
ايدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما
قبل الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل عند الخصومة
وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له لا صورة و لا
معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب القضاء بالمثل
الكامل او بالقاصر فيما له مثل او له قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن
الا بالاثم لانه لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له
صورة كما ذكر بعد هذه المسائل قوله ولهذا المعنى اي لاجل
ان ما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء
فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع

ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت

فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان

بالمثل اي بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع يتفاوت تفاوتا كثيرة على

حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان

العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع

اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها والا عيان يمكن احرازها ولا يمكن تقويمها

زمانا يتقوم ولا يمكن ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي والقيمة كذا

ولا يرد ما اشتبه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع وقيمتها

معلومة بتعديل ما بين المستأجر والآجر ايضا عند التجارة وغيرهم من غير نكير

فيبقى الاثم حكما له وانتقل جزاؤه الى دار الاخرة قوله وهذا العذر لا ينقض

بالطلاق ولا بقتل منكوحة الغير لا بوطئها

لا يضمن ... اي لا مثل صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء

شبهه بالمثل قلنا لا يضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا اتلف بالشهادة الباطلة

على سبيل الترقي ولا يضمن ايضا اذا اتلف بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلف بالوطي صورة

وذلك مثل شهادة ان بالطلاق الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء

بالفرقة بينهما شيئا عندنا وعند الشافعي رح يضمنان للزوج مهر مثلها و

كذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل آخر لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا

١٨٠

وكذلك اذا وطيها ثم قوله حتى لو وطي زوجة انسان وانما كان لدفع توهم ان
وجوب العقر يدل على تقويم منفعة البضع لكن ايراده بطريق التفريع تعسف
فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا شهدوا بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون
نصف المهر اذا رجعوا قيل في جوابه انه لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع
لانه قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من
مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر النصف الواجب بالعقد كما في ما اذا اشتراه
الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه
وهو منافع البضع اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم
تكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة كان محتملا
بان ارتدت المرأة او تمكن ابن زوجها والشهود باضافة الفرقة الى الزوج منعوا
العلة المسقطة من ان تعمل عملها في سقوط النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك
النصف بشهادتهم او كانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع

كذا قالوا قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون
مثلا شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق
الشيخ الفاني مثل للصوم والدية في قتل الخطأ مثل النفس هذا استثناء من قوله
ما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما
اي بين الصوم والفدية لان الصوم تجويع والفدية اطعام وهما في طرفي

النقيض فانّی يتماثلان وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان المال مملوك مبتذل والآدمي مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما يتماثلان شرعا فجعل الشرع اياهما متماثلين

فصل في النهي

النهي نوعان نهي عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين وهو المنع لغة وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء واختلفوا في موجبه على حسب اختلافهم في موجب الامر لاستعماله في معان كثيرة كالتحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء والشفقة والارشاد لكن صيغته مجاز في غير التحريم والكراهية بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية هي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما كانا معلومين قبل الشرع والافعال الشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم لان الصلوة على هذه الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونهما من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال وبالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث

يترتب عليه الاحكام فانما يثبت بالشرع قوله وحكم النوع الاول ان يكون المنهي عنه هو عين ما

ورد عليه النهي فيكون المنهي عنه قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله وحكم النوع الثاني ان

يكون المنهي عنه غير ما اضيف اليه النهي فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر

مرتكبا الحرام لغيره لا لنفسه اي حكم النهي عن الافعال الشرعية ان يكون المنهي غير ما اضيف اليه النهي

كالصوم في يوم النحر منهي بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فالنهي [illegible]

الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اي على ان النهي عن التصرفات الشرعية يكون حسنا

بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها اعلم ان الحكم في

هذين القبيلين وان ذكر في هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من

المشائخ ان النهي عن الافعال الحسية يدل على ان المنهي عنه قبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

[illegible] والنهي عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح لمعنى في غيره الا اذا قام الدليل على خلافه فنظير المستثنى من الاول وطي

الحائض فانه فعل حسي مع انه نهي لغيره وهو الاذى بقوله تعالى قل هو اذى ولهذا يثبت به الحل للزوج

الاول [illegible] تكميل [illegible] الاحصان وغيرها من الاحكام ونظير المستثنى من الثاني نكاح حليلة الاب

[illegible] فانه فعل شرعي مع انه قبيح لعينه غير مشروع اصلا وكذلك [illegible]

[illegible] ان التصرف [illegible] يبقى مشروعا كما كان قبل النهي [illegible]

[illegible] الا العاجز وذلك [illegible]

[illegible] عاجلا لان [illegible]

[illegible] النهي [illegible]

[illegible] قبل النهي [illegible]

[illegible] العبد عاجزا عن تحصيل المشروع [illegible]

[illegible] الا ان [illegible] الفعل

الشرعي انما يكون من حيث الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن
مشروعا لم يكن متصور الوجود ولا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا للعاجز
وهذا انما فيه قبيح من الشارع لانه بمنزلة قول القائل للاعمى لا تبصر وللامي لا تقرء
من قبيح فكذا هذا عملا بالحقيقة لان نصوص لا يعتمد المشروعية وانما قلنا النهي يعتمد
التصور لان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاع باختياره فاثابه
ومن عصى عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان المنهي عنه متصورا موجودا بحيث
يكون اتيان الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه لان التمكن من
اتيان الفعل لا يتوقف على شرعيته الا ترى ان العبد يتمكن من الامساك
في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما محضا وكذا الصلوة والزكوة والبيع

قوله ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بصوم
يوم النحر وجميع التصرفات المشروعة مع ورود النهي عنها فقلنا البيع انما

يفيد الملك عند القبض باعتبار انه بيع ويجب نقضه باعتبار كونه حراما
لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط ان يخدم البائع شهرا والاجارة الفاسدة
مثل ان اجره الدار بشرط ان يسكنها مدة معلومة قوله فقلنا الفاء لبيان حكم البيع
الفاسد المنهي بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الذهب بالذهب
الا سواء بسواء والمنهي عنه بما روي انه عليه السلام نهى عن
بيع وشرط وذلك فان النهي فيهما ورد بمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض

ذلك ... وقبح في معناه لا يبرح ... فلا ينعدم اصل المشروع ... والتحق بالفاسد

... عقد ... على العقد ... فكان الامرين راسين ... ولا بالشرط ... الزائد

... وهذا ... حقا للشرع لنقض يجب ... كان حراما شرعا لكن لما ... الى

النكاح ... بغير شهود ولان ... نكاح المحارم ومنكوحة الغير ومعتدة الغير ومنكوحة الاب

فاما ... على النفي فيحمل النهي بينهما الجمع فاستحال التصرف حرمة النهي وموجب ... تصرف

الملك ... بينهما الجمع فامكن التصرف حرمة النهي وموجب الملك ثبوت البيع موجب

هذا ... التصرفات وتحريم فيهما ملكه يبقى المسلم ميراث في العصير لو تخمر ... تصرف

النهي ... المدا ... الكل في يرد نقض وجواب الفاسد بيع حكم ...

... المشركات نكاح لان وذلك المشروعية بقاء يقتضي شرعية ... لا

والنكاح ... ولا تنكحوا بقوله منهي الاب منكوحة ونكاح يؤمن حتى المشركات ...

تعالى قوله ... امهاتكم عليكم حرمت قوله وكذلك اصلا مشروع ...

... بمعنى ... والتحريم لان وغيرها المحارم نكاح عن النهي ... من ... حصنت

لان ... لا نكاح الا بشهود قوله ... بغير والنكاح غيره منكوحة معتدة

المشروعية بقاء ان القول باب فاجاب يقع وقد شهود بغير النكاح يقع لا ان يلزم والا النهي معنى

... النكاح موجب لان ذلك يمكن لم وههنا موجبه عين مع الحرمة ثبات امكن ما في هو

النفي على المذكور النهي فيحمل بينهما الجمع فاستحال متنافيان وهما التصرف حرمة النهي موجب ...

الفعل تصور لاقتضائه النهي في يلزم انما بقاءها لا وعنده المشروع بقاء يقتضي ...

ليكون العبد مبتلى ان يأتي باختياره وبين ان يترك باختياره ولا ابتلاء في

النفي وهذا فيما هو صريح النهي مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفياً

صريحاً مثل قوله عم لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان لا نكاح الشرعي معدوم

بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعاً و

كذلك نكاح المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى

العين اخرجتها من محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت

اضافة الحرمة الى العين نفياً للمحل فان قيل نكاح حبلى من الزنا نكاح شرعاً مع حرمة الفعل فيه

قيل انه مفيد للحل الا انه منع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقي ماءه زرع غيره كما

يمنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه ليس بزرع للزاني و

لهذا لا يثبت النسب منه وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام

التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك الصلوة في الاوقات

المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهي يوجب بقاء التصرف

مشروعاً ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات لزمه بالشروع اي على ان

النهي عن الافعال الشرعية يقتضي تقريرها قال اصحابنا يصح النذر بصوم هذه الايام

لانه نذر بصوم مشروع ولو كان الصوم في هذه الايام غير مشروع لم يصح النذر به كما

هو حكم سائر المعاصي وقال زفر والشافعي لا يصح النذر ولا يلزمه شيء لان النهي

معصية وقال عم لا نذر في معصية الله قلنا قد تقرر ان النهي عن الافعال الشرعية

١٨٥

يقتضي ان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه فكان النذر بهذا انما هو مشروع باصله
واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا بذكره اسما ولهذا يفتى بان يفطر في هذه الايام و يقضى
في ايام أخر ليحصل له العبادة على الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة
لانه اداه كما التزم قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلاة
بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهية جواب سوال مقدر وهو
ان يقال كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب الحرام قوله وبه فارق
صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند ابي حنيفة ومحمد لان الاتمام
لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا انه امكنه الاتمام بدون الكراهية فارق الشروع في
الصلوة في هذه الاوقات من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا شرع في الصوم في يوم
النحر لا يلزمه الاتمام واذا افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه
يلزمه القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة وجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه
الاتمام بدون الاعراض عن الاكل والشرب في ذلك اليوم بخلاف الصلوة لما ذكرنا قوله ومن هذا النوع
وطي الحائض فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في
المحيض ولا تقربوهن اي لما ورد النهي لمعنى في غيره وهذا جواب اشكال يرد على ان النهي عن
الافعال الحسية يقتضي قبحا لعينه فلا يكون مشروعا اصلا اي لا باصله ولا بوصفه وهو
ان الوطي فعل حسي مع انه بقي مشروعا بعد النهي ولهذا يثبت الاحكام الشرعية فاجاب بانه
وان كان فعلا حسيا لكنه منهي بمعنى الاذى لا بمعنى في عينه حتى لو ذهب الاذى

جاز الوطي فلا يكون حراما لعينه فكان هذا من قبيل الاستثناء المذكور في صدر الفصل الاذى ما يستقذر به والمحيض الحيض كالمخيط للخيط وهذا قلنا اى لكونه منهيا لعينه يترتب الاحكام على هذا الوطي اى وطي الحائض فيثبت به اى بهذا الوطي احصان الواطي اى للرجم واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد دخل بامرأته دخولا حلالا فان وطي الحائض كان محصنا وتحل المرأة المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطيها الزوج الثاني في الحيض ويثبت حكم المهر على الزوج بهذا الوطي كاملا والعدة والنفقة اى حكم العدة يعني تجب العدة بهذا الوطي لو طلقها وتجب النفقة بهذه العدة ولو امتنعت اى التي وطئت في الحيض عن التمكين من وطي الزوج مرة ثانية لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وعند ابي حنيفة رح تستحق النفقة كما لو امتنعت بعد ما وطئت في غير حالة الحيض عن التمكين بالوطي وانما تترتب الاحكام المشروعة على هذا الوطي لانه غير منهي لمعنى في عينه وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام فصار كطلاق الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والاصطياد بالقوس المغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلوة في الارض المغصوبة والثوب المغصوب والبيع في وقت النداء فانه تترتب الاحكام على هذه التصرفات مع اشتمالها على الحرمة جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا وطي حرام فلا يصلح ان يكون سببا للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال بما هو حرام ومعصية فاجاب بان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام شرعا كطلاق الحائض فانه وان كان حراما لكنه يثبت به الاحكام كسائر الطلاق شرعا كالحرمة والفرقة ووجوب العدة وغيرهما من الاحكام المشروعة وباعتبار هذا الاصل اى باعتبار ان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام او باعتبار ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق اى قلنا

١٨٧

بقبول شهادة الفاسق اي بانعقاد النكاح بشهادته لانه من اهل الشهادة بمقتضى النهي
عن قبول الشهادة لما عرفت ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر مشروعيته لان النهي عن
قبول الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشيء وعدمه انما يتصور بعد وجود ذلك
الشيء فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا تقبل شهادتهم لفساد في الاداء وهو ايهام
الكذب في شهادتهم لا لعدم الشهادة اصلا وللقائل ان يقول ان الشهادة هو اخبار
عن علم وذلك متصور من الفاسق ولا يلزم من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا
تفريع هذه المسئلة على ان النهي يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول
الشهادة فهذا الاصل يقتضي ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فينبغي ان ينعقد قبولها لثبوت حق الغير فاما ان يكون قبولها باطلا من كل وجه
ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس من مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اي على
ان شهادة الفاسق غير مقبولة لفساد في ادائها لا يجب عليهم اي على المحدودين في
القذف اللعان لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل
امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها او ينفي ولدها فطالبته
بموجب القذف فعليه اللعان وهو شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن وفي الغضب
قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها وصفة اللعان ان
يبتدئ القاضي بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن
الصادقين فيما رميتها من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ويقول في الخامسة لعنة الله عليه

ان كان من الكاذبين ثم تشهد المراة اربع مرات تقول فى كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا وتقول فى الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رمانى به من الزنا

فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص اى فى بيان ارادة المعنى بالنصوص او فى تعيين المراد بالنصوص، اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لاٰخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزانى نكاحها وقال الشافعى يحل والصحيح ما قلنا لانها بنت حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى وبناتكم لانها مولدة له ولو اريد به المنسوبات اليه لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز ولقائل ان يقول لو كان المخلوقة من ماء الزانى داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الاٰباء لكانت هى ثابتة النسب من الزانى كسائرهن قضية لاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم فى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف فعلم المراد مجازا وهى المولودة المنسوبة اليه شرعا ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من حل الوطى ووجوب المهر ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا ظاهر لانه لما صح للزانى نكاح بنته هذه يترتب احكام النكاح عنده وهى المذكورة فى الكتاب ولم يترتب عندنا لعدم صحة النكاح ومنها ان احد المحتملين اذا اوجب تخصيصا فى النص دون الاٰخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص اولى من الحمل على ما يستلزم التخصيص لان فى التخصيص ترك بعض موجب اللفظ والعمل بموجب اللفظ اولى من تركه مثاله فى قوله تعالى او لمستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص معمولا به فى جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا فى كثير من الصور فان

مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في اصح قولي الشافعي رح والملامسة يحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعي رح اراد المس باليد ونحن رجحنا معنى الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور لان في كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى موجبا للتيمم عند فقد الماء ولو حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص فان قلت حقيقة اللمس المس باليد ومنه بيع الملامسة والوقاع مجاز والعمل بالحقيقة اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال ممنوع اذ التخصيص ايضا يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اي يتفرع منه الاحكام عند مس النساء فانه اذا مس امرأة تباح له الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وتصح الامامة وهذا كله عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اذا لم يجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها النص اذا قرئ بقراءتين او روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون العمل بالوجهين اولى مثاله قوله تعالى وارجلكم قرئ بالنصب عطفا على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قراءة الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على حالة عدم التخفف اي بالنصب عطف على المغسول وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وبالخفض عطف على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب

١٩٠

يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقا في حالتي التخفف وغيرها والخفض يقتضي
وجوب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول يشكل عليه من وجهين احدهما ان الجر محمول
على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفا على الممسوح والا
لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس كذلك وثانيهما ان النصب محمول على محل
برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول بان
غاية لمحل المسح لا للمسح ولا نزاع في ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض
في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض وامسحوا برؤسكم ههنا لبيان محل المسح
والترتيب فيه وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب اي باعتبار
الحمل على الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال الاكثرون جوازه ثبت بالسنة
لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله وكذلك قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل
هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
معناه بالتشديد حتى يغتسلن وبالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن لعشرة او دونها وبينهما
تعارض لان التشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء ينقطع دمهن
لعشرة او ما دونها والتخفيف يقتضي ان يحل بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت
او لم تغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما اذا كانت عادتها عشرة وقراءة

التشديد فيما اذا كانت عادتها دون عشرة قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع
دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت
بالاغتسال ولو انقطع دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت
بانقطاع الدم اي على الحمل المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال
لان لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما تكون باكمال الطهارة وكمالها بالاغتسال
فان قلت فاذا حملت على ما دون العشرة لم تبق هذه القراءة محمولة على الاطلاق
لان النص بظاهره يقتضي حل القربان بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع
الدم او على سيلانه وانتم شرطتم الانقطاع للاغتسال قلت انما جعل غاية التطهير
الكامل الاغتسال مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع
الدم لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير وهذا قلنا اذا انقطع دم الحائض
لعشرة ايام في آخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت ولو انقطع دمها لاقل
من عشرة ايام في آخر وقت الصلوة ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيها
وتحرم بالصلوة لزمتها الفريضة والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها
للتخفيف للحائض فاذا زال الحيض يعود اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على
انقطاع الدم لعشرة فتلزمها الفريضة وانما شرط ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل وتحرم
لان الواجب على المكلف لا بد له من القدرة على فعل الواجب وانما تثبت وقد وجدت ههنا كما سبق
وتقرر في محله ان الوقت يحتمل الامتداد كما كان لسليمان توقف الشمس ومثل هذه القدرة

192

يكفي لوجوب الفعل مجرد ذمة للعجز الحالي ينتقل إلى الخلف ثم نذكر طرفاً من التمسكات

الضعيفة لتكون تنبيهاً على مواقع الخلاف في هذا النوع منها أن التمسك بما روي

أنه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات أن القيء غير ناقض ضعيف وجه التمسك أن

الوضوء لو كان واجباً عليه لتوضأ كي لا يكون تاركاً للواجب الذي يكون عليه وهذا

ضعيف لأن الأثر يدل على أن القيء لا يوجب الوضوء في الحال أي متصلاً بالقيء لأن الفاء للوصل

مع التعقيب ونحن نقول أن القيء ناقض لكن إنما يجب الوضوء عند القيام إلى الصلوة لا في الحال

ولا خلاف فيه والخلاف في كونه ناقضاً واعترض عليه من وجهين أحدهما أن معناه فلم يتوضأ

حكماً للقيء كما قلنا فيما روي أنه زنى ماعز فرجم فإذا ترتب على القيء عدم التوضؤ علم أنه لا يكون ناقضاً

لأنه لو كان لترتب الوضوء عليه حكماً واللازم منتف فيفيد الأثر أن القيء لا يوجب الوضوء و

ثانيهما أنه أخبر بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتاً والأصل في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيفيد أنه

عليه السلام فلم يتوضأ إلى أن خاض في الصلوة والجواب أنه لا نسلم أن معناه ما ذكرتم وسند هذا

أن الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب ونقول أما ما وراء ذلك من المعاني فليس بلازم معنى تسلم وفي ما

زنى ماعز فرجم فلا نسلم فيه أيضاً معنى الترتب لئن سلم ذلك فلتعذر معنى الحقيقة في الوصل

لأنه معلوم أن الرجم لم يقع متصلاً بالزنى بل إنما كان بعد حضوره في مجلس الحكم وإقراره ومرضه

والإمضاء بعد ذلك وعن الثاني أن الأصل وهو أن الأصل في كل ثابت دوامه لا يجري في

الأعدام إذ هي غير ثابتة على أن استصحاب الحال حجة غير ملزمة لما تقرر وكذلك التمسك بقوله

تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب ضعيف لأن النص يثبت حرمته

ولا خلاف فيه وانما الخلاف في فساد الماء والنص ساكت عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه

فلا يصح تمسكه به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت لعموم لفظ الميتة في النص والحرمة لا بطريق

الكرامة اية النجاسة وتثبت نجاستها كما قال الشافعي فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لوقوع

الميتة المنجسة فيه قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق وسنده ان المنجس في الميتات هو اختلاط الدم

وما لا دم له ليس بنجس على انه منقوض بالطين بانه حرام لا بطريق الكرامة وليس بنجس وكذلك

التمسك بقوله عليه السلام خطابا لعائشة رض في تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم

اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء

فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه انما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم

بالخل الحت تراشيدن بخشب او غيره والقرص تراشيدن بناخن تمسكوا به لاثبات ان الخل وسائر

المائعات لا يزيل النجس لان الامر يقتضي غسله بالماء فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز

وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في

طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول الطهارة لزوال النجس حقيقة والنص ساكت عنه وكذلك

التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضي وجوب

الشاة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة فعند الشافعي لا يسقط

وعندنا اذا ادى قيمة الشاة مكانها يجزي عن الزكوة لان الخبر يقتضي وجوب الشاة لان قوله

النبي وان كان خبرا لكنه اكد من الامر في الوجوب ولا خلاف في وجوب الشاة وللخصم ان يقول

اذا وجبت الشاة زكوة لا يخرج عن عهدة وجوب الزكوة الا باداءها الا ترى

انه اذا وجبت اربع رکعات فی الظهر لایخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالی علی هیئة اخری وهو المطلوب

وکذا التمسک بقوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة ابتداءً کما هو مذهب الشافعیؒ
ضعیف لان النص یقتضی وجوب الاتمام وذلک انما یکون بعد الشروع ولاخلاف فیه وانما الخلاف
فی وجوبها ابتداءً فان قیل ذکر فی الهدایة ان قوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله معناه ان تحرم بهما من دویرة
اهلک فیکون مفیداً لوجوب الحج والعمرة ابتداءً قلنا زیف هذا الوجه علی هذا الطریق وهو ان یراد
به الاتمام ظاهر کیف وهو حقیقة الاتمام فاما علی ما ذکره الشیخ صاحب الهدایة فلیحتج بطریق آخر

وکذلک التمسک بقوله علیه السلام لاتبیعوا الدرهم بدرهمین ولا الصاع بصاعین لاثبات ان البیع
الفاسد لایفید الملک ضعیف لانه یقتضی تحریم البیع الفاسد ولاخلاف فیه وانما الخلاف فی ثبوت
الملک وعدمه کما هو مذهبهم فیکون ضعیفاً لانه لما کان المنهی عنه حراماً والحرام لایصلح سبباً لما هو
نعمة وکرامة وهو الملک قلنا انه ضعیف بما مهدنا من قبل ان النهی من الافعال الشرعیة لاینافی المشروعیة

وکذلک التمسک بقوله علیه السلام الا لاتصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال
لاثبات ان النذر بصوم ایام النحر لایصح ضعیف لان النص یقتضی حرمة الفعل ولاخلاف فیه وانما
الخلاف فی افادة الاحکام مع کونه حراماً وذلک لان صحة النذر حکم وحرمة الفعل لاتنافی ترتب
الاحکام علیه فان الاب لو استولد جاریة ابنه یکون حراماً و یثبت به ای بهذا الوطی الحرام الملک
للاب فی جاریة ابنه ولو ذبح شاة بسکین مغصوبة

كان الذبح حراما لانه استعمال ملك الغير بغير اذنه ويحل المذبوح ويؤكل ولو غسل ثوب نجس بماء مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب ولو وطئ امرأته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت به احصان الوطي ويثبت به الحل للزوج الاول

فصل في تقرير حروف المعاني

سميت حروف المعاني لدلالتها على المعاني الواو للجمع المطلق اي لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو لاشتراكهما في المجيء ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب والمقارنة او بدونهما فقولك جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا متقارنين او تقدم مجيء عمرو على زيد او تاخر او تراخي مجيء احدهما عن الآخر بساعة او يوم او نحو ذلك فان قيل يستقيم معنى الجمع في المفردين اما في الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يصح جمعهما في حكم قلت يفيد جمعهما في الثبوت كانه قال حصل ضرب زيد واكرام عمرو ولقائل ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ويمكن ان يجاب بان فائدة الواو التصريح على الجمع المذكور وان فهم بدون الواو وقيل ان الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه والصحيح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتيب ان النبي عليه الصلوة والسلام قال ابدؤا بما بدء الله تعالى به حين سأل الصحابة من السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدء وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله نقل على الترتيب عند افتتاحهما لانهما علموا انها للجمع او للترتيب فثبت بتنصيصه عليه السلام

١٩٧

197

انما للترتيب والعامة ان العرب يقولون جاءني زيد وعمرو فيما جاءا متقارنين او
متعاقبين بصفة الوصل او بصفة التراخي على الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن
ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه رح في مواضع من كتابه واما قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله فلا يوجب الترتيب ايضا الا ترى ان المراد بالاية
اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب وانما ثبت السعي بقوله نعم
فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب النبي عليه السلام الترتيب
بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة
المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فيترجح به قال علماؤنا اذا قال لامرأته ان
كلمت زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى القر
المقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية
ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد ان دخلت الدار وانت طالق تطلق
في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق على الدخول ويكون
ذلك تعليقا لا تنجيزا ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب ان
الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة استدلالا بهذه المسائل والمسألة
الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق دالة على انتفاء الترتيب عنه وذلك لانه
احتمل الواو الترتيب في انكار مجاز الحال يحسنه من الالغاء في الكلام
فقد يكون الواو للحال مجازا للاتصال بينهما

لان الحال يجامع ذي الحال والواو للجمع فيجمع

بين الحال وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال

مقيدة كالشروط الا ترى الى قولك انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق

بالركوب كما في قولك انت طالق ان ركبت مثاله ما قال في الماذون اي في

حقه او في مسئلته اذا قال الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر يكون شرطا

للحرية قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم آمنون

لا يامنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يامن بدون النزول

لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في مسئلته لا يثبت

الا عند النزول والفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو

دخلت في قولك انت حر وانتم آمنون وانت آمن لا في قولك اد وانزل وافتح

فمقتضى هذا الكلام ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله

انت طالق وانت مريضة او وانت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوة شرطا

للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان شرطين كانا سابقين على الاداء

والنزول لان الشرط لا بد ان يتقدم على المشروط فلا يكون متعلقين بالاداء

والنزول والفتح فيثبتان في الحال قلت انه من باب القلب كقولهم عرضت

الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن

حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما يحمل

على ذلك لان ظاهر الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية ايجاب
المال على العبد فحمل ذلك على القلب الذى هو طريق مسلوك فى كلامهم لتعذر
العمل بالظاهر والجواب الثانى انه من الاحوال المقدرة كقوله تعـ فادخلوها
خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لامن الاحوال الواقعة وانما حمل
عليه بدلالة من قبل المتكلم لان غرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء المال
والنزول لاقبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعلا حالا مقدرة لا واقعة فيكون المعنى
اد الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان غرض المتكلم الحرية و
الامان فى حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معدومين فى الحال وانما
يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة على
ثبوته كما فى قول المولى لعبده اد الى الفا وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء و
قامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه و
قد صح التعليق به فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق فى
الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعـ لان اللفظ وان كان
يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه فاذا تايد ذلك بقصده
ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فى البز لا يتقيد العمل
بالبز ويكون المضاربة عامة لان العمل فى البز لا يصلح
حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به قوله وانما يحمل

على الحال الخ ذكر هذه ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح له من المسائل وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لا بد له من امرين صلاحية المحل للمجاز وقيام الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال لا بد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا لذى الحال كما فى قوله اد الى الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء ولا بد من قيام الدليل على تعذر العطف وتعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف وتعين الحال بجعل الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية وهى قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض والصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق قضاء بل يصدق ديانة لان المجاز خلاف الظاهر ففى كل صورة يدعى المتكلم خلاف الظاهر كان منهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء لمكان التهمة وبخلاف المسئلة الثالثة وهى قوله خذ هذه الالف واعمل بها فى البز فان المحل لا يصلح للحال لان العمل فى البز متاخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذا الحال ويقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكر بعض الشارحين وهو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يأباه استقامة المعنى وعلى هذا اى وعلى

ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم
فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف درهم لا يفيد الحال ووجوب الالف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا
يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة تمنع
العمل بحقيقة اللفظ وقالا يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة
لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت
طلقني في حال يكون لك الالف والاحوال شروط فكان
معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال
الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا
وبدلا للطلاق كما في احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة
ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لانه في الظاهر امر بالطلاق
واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف عليها وانما يحمل عليه
بدلالة حالة المعاوضة والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله العوض
صار يمينا من جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لم يصح رجوعه قبل
قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه فاذا لم يكن اصليا
لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة الكلام بخلاف قوله احمل هذا المتاع
ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر بجعل
الدرهم بدلا او شرطا وههنا اشكال اعيى فرسان الطراز عن مجاوزة

نمائية وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف بأن الجملة الخبرية لا تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا للكلام واحترازا عن الالغاء لكنه اشتبه عليه انه يعتبر وجوه البلاغة في المسائل الشرعية التي تبتني على كلام كل عاقل بالغ بليغا كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال بأن هذه الواو كالتي في قولهم دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود في المستقبل لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستيناف لا للعطف ولئن سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم كيف وقد نقل عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف

فصل

الفاء للتعقيب اي مع الوصل يعني موجب وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمروا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة بينهما ولهذا اي ولاجل ان الفاء للتعقيب تستعمل الفاء في كلام العرب في الاجزية لما انها تعقب الشرط اي من حق الاجزية ان تتعقب وجودها وجود الشرط بلا فصل كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير فصل وتراخ وقولهم قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية بدون قبوله لا يتحقق ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون رد البيع واذا قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه

فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان ضامنا لانه انما امره بالقطع عقيب الكفاية بخلاف

ما لو قال اقطعه او وقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال بعت

منك هذا الثوب بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما

اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه

الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا به حتى

لو دخلت الثانية اولا او الاولى اخرا او دخلت الاولى اولا والثانية اخرا لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق

او نرد هذه المسائل لتائيد ان الفاء للتعقيب في المذهب كما في اللغة

ويحتمل ان يكون تفريعا من حيث المعنى او للعطف على ان العطف يستعمل بغير

الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام هو الاول وبيانه

ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد

ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء فصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله

وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا

عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال

فلا يثبت القبول بالشك وكذلك الفاء في فقطعه يدل على انه انما اذن له بالقطع

عقيب الكفاية على قضية الترتيب فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه فاذا

لم يكف كان القطع حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطعه

في المسئلة الثالثة فامره كامر وقوله فهو حر وقوله لكنه بعد المدة لا يقع الطلاق لان

قوله لا يقع الطلاق لعدم وجود الشرط وهو دخول الثانية عقيب دخول الاولى متصلا ١٢

موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول

الاولى متصلا ولم يوجد الاتصال فان قلت قد ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب و

لم يتعرض الوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت التعقيب

يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على التراخي المخصوص وهو التراخي

بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيبا الا ترى انه ماخوذ

من عقب مؤخر الرجل لانه متصل به تعقيبا ومنه التعقيب بين اثنين لمجئ

احدهما عقيب الاخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة اي لاظهار ان

المذكور بعدها وقبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على الحكم او العلة

وكلاهما يوجدان في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته فاشبعته او سقيته فارويته

والثاني كقولهم للاسير ابشر فقد اتاك الغوث فقد نجوت فان لحوق

الغوث به علة البشارة لكنها اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام كالغوث

في المثال المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء

الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء على العلة لثبوت

التراخي فيها لكنه لما لم يكن متراخيا حقيقة كان جعله بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار

اليه الا عند التعذر مثاله اي مثال كون الفاء لبيان العلة قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده اد الي الفا فانت حر

كان العبد حرا في الحال وان لم يؤد شيئا ولو قال للحربي انزل فانت امن كان امنا وان لم ينزل لان

الفاء دخلت على العلة فصار معناه اد الي الفا لانك حر فلا يتعلق



العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق وانما يصار اليه لتعذر حقيقتها
وهو العطف لما سبق ان عطف الخبرية على الطلبية غير جائز وكذلك المسئلة
الثانية فان قلت فلم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الي
الفا فانت حر وفيه عمل بحقيقة الفاء قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام
بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان
موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بيّنا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل التراخي فكان اولى
من الاضمار هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال المتكلم
على ان المراد هذا التعليق باضمار حرف الشرط او تضمين الامر معنى الشرط كما قامت
في قوله اد الي الفا وانت حر على ان في الكلام قلبا او انه حال مقدرة وان كان
القلب محتملا لا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او نقول العطف
ههنا يستقيم لصيرورة هذا الخبر انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب
او لتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثيرا في فصيح الكلام قال الله تعالى
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ الى قوله وَقُولُوا
لِلنَّاسِ حُسْنًا او لان هذه المناسبة انما تراعى في بليغ الكلام وكلامنا
في كل كلام صادر عن كل متكلم بليغا كان او غيره

٢٠٥

اولان اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني ولك الف لم يجعل حالا بل جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام العطف تعين العطف بدلالة انه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الجزية متاخرة عن اداء الالف قضية للتعقيب قال

وفي الجامع الكبير اذا قال امر امراتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة

بائنة ولا يكون الثاني توكيلا بالطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة ولهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال اي اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بالطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن ولقائل ان يقول ان حقيقة الفاء وهو العطف صحيحة هنا فلم ترك الى جعله حكم العلة هب انه غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا بد له من مرجح على العطف فان قلت تعذر العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لا بد لها من اضمار والا فهي للعطف والمسئلة الثانية اختلفت النسخ فيها ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها توكيل بصريح الطلاق وقوله جعلت امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني غير الاول

٢٠٧

غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهو الامر باليد لانه كناية والاخر

رجعى لانه صريح فاذا قال فى المجلس طلقتها فقد اتى بما وكل به وهو التطليقتان فوقعتا لكنه

يكون كلاهما بائنين لان الرجعى يصير بائنا مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رجعة بعده

وفى بعضها طلقها فجعلت امرها بيدك بالفاء فطلقها فى المجلس طلقت تطليقة واحدة

ووجه هذه الرواية ما ذكر فى المسئلة المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية

تفريعا على قوله وقد يكون الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت لاظهار

الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التائيد معنى والمسئلة الثالثة

اعنى قوله وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها فطلقها فى المجلس وقعت

تطليقتان بائنتان تائيد الرواية الاولى لان وضعها بالواو ولذا يقع تطليقتان

ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع التطليقتين كما وقع فى نسخ الكتاب لا يفيد وانما

وقع اتفاقا ويحتمل ان يكون سهوا من الكاتب لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس

بخلاف ما اذا جعل امرها بيدها لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس

وعلى هذا اى وعلى ان الفاء لبيان حكم العلة قال اصحابنا اذا اعتقت الامة المنكوحة

يثبت لها الخيار اى خيار العتق وهو خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها عبدا

او حرا خلافا للشافعى فيما اذا كان زوجها حرا وانما قلنا بثبوته على الاطلاق لان قوله

لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختارى اثبت الخيار بسبب ملكها بعضها

بالعتق لانه ادخل الفاء فى الاختيار فكان الخيار ثابتا بسبب ملك البضع فكان ملك البضع علة

لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اى ثبوت ملك البضع لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا

او عبدا بل يثبت الملك فى الصورتين فيثبت حكمه فيهما والا يلزم الخلف وهو غير جائز

ويتفرع منه اى من معنى الفاء المذكور فى الحديث مسئلة اعتبار

من ان الفاء فى الحديث لبيان العلة ومن ثبوت الخيار بالعتق ١٢ معدن

الطلاق بالنساء اعلم ان الطلاق ينصف بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق
ثنتان وهذا بالاتفاق ولكن الخلاف فى ان الاعتبار بحال الرجل او بحال المرأة فعندنا
بحال المرأة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان الحر تحته امة يملك عليها ثنتين عندنا
وثلثا عنده وان كان العبد تحته حرة يملك عليها ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومذهبنا متفرع
على هذا الحديث فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت
الضرورة الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك فى الزيادة فيكون
ذلك سبب الثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة اعتبار الطلاق
بالنساء فيدار مالكية الثلث على عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب
الشافعى بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه
بعتقها ومع ذلك يثبت لها الخيار بالعتق فعلم ان بالعتق يزداد الملك فى
المحل حتى يثبت له الملك فى الزيادة ويكون ذلك اى ازدياد الملك
سبب الثبوت خيار المرأة لئلا تتضرر المرأة بزيادة الملك فى المحل وازدياد
الملك فى المحل يحتاج الى زيادة المزيل وهو الطلقات الثلث ولما
كان ازدياد الملك بعتقها كان ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للمسبب على وفق السبب
ولقائل ان يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد
الملك فى المحل اذ جاز ان يكون لم ملك ينقص ذلك بعتقها فانتقل قدر نقصانه اليها
حتى لو كان لها الخيار يزول الملك بالفسخ منها او نقول انما ازداد الملك لها لا

الزوج والمزيل انما يعمل في ملك عليها لا في ملكها فلا يدل ازدياد الملك عليها
على صلاحية ازدياد الطلاق

فصل

ثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو وقلت ضربت زيدا ثم
عمرا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا لكن عند ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا
قالوا لان هذه الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء كماله وكمال التراخي ان يكون
في اللفظ والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندهما اي عند
ابي يوسف رح ومحمد رح يفيد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق
بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف
بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان
علق الطلاق بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد
اما ان اخر الشرط او قدم ففي الاولى وهي فيما اذا قال لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاولى بدخول الدار لان
دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة لان الثانية و
الثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانف بهما
فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق ولغت
الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما
يتعلق الكل اي كل الطلاق بالدخول لدى لاتصال الثانية والثالثة

باول الكلام لفظا ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي فلا تقع الا واحدة وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه الثاني وهو انه لو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها عن التعليق لما انه صار كانه سكت عن الاولى ثم استانف بالثانية فسكت عنها ثم استانف بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل بالشرط وينزل بالترتيب عند الدخول وفي الوجه الثالث والرابع وهما اذا كانت المراة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولى بدخول الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح وان اخر الشرط وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند الامام في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية والثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي صورة تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول فان قلت على قول الامام في صورة التقديم الشرط في المدخول بها وغيرها اذا تعلقت الاولى بالشرط ينبغي ان لا تقع الثانية والثالثة بل يجب ان يلغوا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا يتعلق بالشرط لا يشارك الاول فيما يتم به فلا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق كلام مبتدءٍ ولو استانف ذلك حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا استانف حكما قلت صحة العطف على الاتصال صورة والتعليق بالشرط مبني على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب

الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط توضيحه انه لو
قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث
بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف العطف لكن يثبت به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون حرف العطف بان جعل خبرا بعد خبر كذا قيل

فصل

بل لتدارك الغلط فانها موضوعة للاضراب اى الاعراض عن الاول منفيا
كان او مثبتا على سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت
جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت
في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ما جاءني عمرو عند المبرد وقال عبد القاهر
الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيد النفي وهذا اى
الاعراض عما قبله انما يصح في كل موضع يصح الرجوع عن الاول وفيما لا يمكن
صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت الثاني مضموما الى الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى انه اذا قال لامراته الغير
المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل
رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول فلا
يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه لا يمكن
الرجوع فيقع الاول والاخبار معه بخلاف ما اذا كانت المراة غير

مدخول بها حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت وتبين بها ولا يبقى محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اى وقوع الثلث فى الدخول بها بكلمة بل بخلاف ما لو قال لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلث آلاف بل يجب الفان عندنا وعند زفر رح يجب ثلثة آلاف لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثانى مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثانى مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا لا بل ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون فى الاخبار دون الانشاء فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط فى الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين وقع ثنتان لما ذكرنا قوله وهذا اى وقوع الثلث بخلاف قوله لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة آلاف عندنا كما قال زفر رح لان بل للرجوع عن الاول باقامة الثانى مقامه ورجوعه عن الاقرار بالف باطل لبطلان الانكار بعد الاقرار لكن اقراره بالالفين على وجه اقامتهما مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان مع الالف الاول كما لو قال له على الف درهم بل الف دينار فيلزم المالان لاختلاف الجنس كما فى مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل لتدارك الغلط باثبات الثانى مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثانى مع بقاء الاول وذلك فى الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد الاول ومراد بالثانى اكمال فيزاد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك

212

الا الف اخرى الا يرى اذا قال الرجل سني ستون بل سبعون يراد به زيادة عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه ايجاد امر لم يكن وبعد ما وجد شئ لا تمكن تداركه بان يجعل لاغيا على عدم فاما الخبر فيحتمل الصدق و الكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان لما ذكرنا هذا حاصل ما ذكر في هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع في الطلاق انما لا يصح اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به ووصل الكلام اذا كان في اخره ما يغير اوله يتوقف على اخره واي تغير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا اين تدارك الغلط في مسئلة الاقرار غايته انه ضم اليه الثاني وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا ولا وصفا الا ترى انه لو قال له علي الف والف لا يكون هذا في شئ من الرجوع والتغير عن الاول لا في اصله ولا في انفراده فعلم ان يضم الاول الى الثاني في لا يتعرض بالاول بوجه ذاتا ولا صفاتا

فصل لكن للاستدراك وهو اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمروا الدفع وهم من يتوهم ان عمروا غير مرئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم في الكلام اعني قولك ما رايت زيدا ليس فيه تعرض لرؤيته لا صريحا ولا اشارة قلت جعل

هذا العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب القرابة ونحوها

فاذا انفيت رؤية لاحدهما فقد وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك

الملازمة فيستدرك ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمروا غير مرئي بعد النفي فيكون

موجبه اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله هذا بيان الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما

ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمروا وبل يقع بعد الايجاب والنفي

معا وثانيهما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله لا بكلمة لكن كما مر

بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان

في الكلام جملتان مختلفتان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاز في

بل تقول جاءني زيد لكن عمرو لم يأت والعطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق ويتأتى عند ٢١٤

اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بشيئين

احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان

يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني

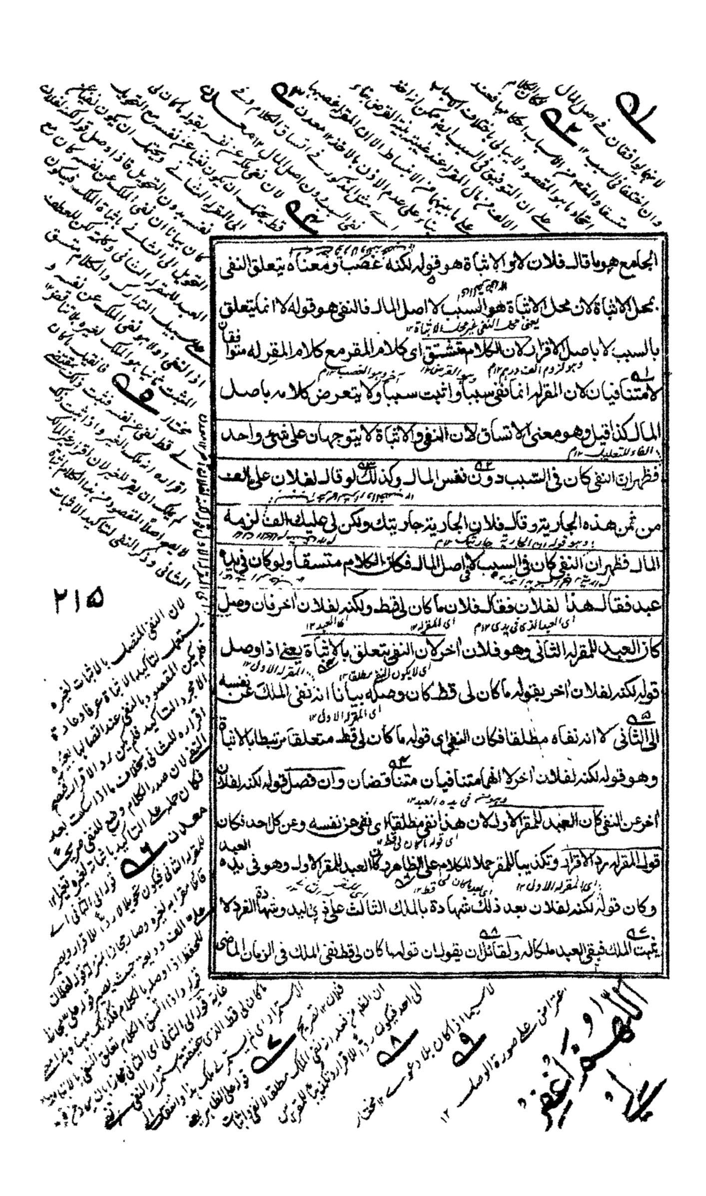
زيد لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات غير محل

النفي يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي بالاثبات ولا يتباعد بان يلحق النفي بما قبله

ويكون الاثبات مستانفا والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد الشيئين المذكورين

في الاتساق فهو اي الكلام بلكن مستانف مثال عدم الاتساق ما ذكره محمد رح في الجامع اذا قال

لفلان علي الف درهم قرضا فقال فلان لا ولكنه غصب لزمه النفي في مسئلة الجامع



الجامع هو ما قال فلان لا، والاثبات هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق النفي
بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي هو قوله لا انما يتعلق
بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام متسق اي كلام المقر مع كلام المقر له متوافقان
لا متنافيان لان المقر له انما نفى سببا واثبت سببا ولا يتعرض كلامه باصل
المال كذا قيل وهو معنى الاتساق لان النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد
فظهر ان النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف
من ثمن هذه الجارية وقال فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف لزمه
المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال فكان الكلام متسقا ولو كان في يده
عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل
كان العبد للمقر له الثاني وهو فلان آخر لان النفي يتعلق بالاثبات يعني اذا وصل
قوله لكنه لفلان آخر بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان النفي اي قوله ما كان لي قط متعلقا مرتبطا بالاثبات
وهو قوله لكنه لفلان آخر لا انهما متنافيان متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان
آخر عن النفي كان العبد للمقر الاول لان هذا نفي مطلق اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان
قول المقر له رد الاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر فكان العبد للمقر الاول وهو في يده
وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك الثالث على ذي اليد وشهادة الفرد لا
يثبت الملك فيبقى العبد ملكا له ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي الملك في الزمان الماضي

مستغرق له والتحويل الى المقر له الثاني يعتمد ثبوت الملك للمقر له الاول كلام لنفيه
باصله بيت وقد اكد بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة الماضية حيث صار
مفسرا مقطوعا عن احتمال التاويل فلا يجعل الكلام الاخير لتحويل الاول الا بيان التبديل
وبيان التبديل لا يصح موصولا ومفصولا وايضا انما يعتبر صدر الكلام على وفاق آخره مهما
امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخير
بان يكون شهادة واخبارا منه حسبة بان العبد حقه لا حقي من
غير تحويل منه ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها
لا يتحقق فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه
اثباته بعد رده فلا يقبل الاستدراك نحو قوله اجيزه بعد رد العقد
وفيه اشكال لان الصدر الكلام وان كان رد النكاح باطلاقه ظاهرا
لكنه يحتمل ان يكون رد النكاح مقيدا بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي
ان يقيد بدلالة اخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام
على اخره اذا كان مغيرا له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان
زدتني خمسين على المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان
لان من شرطه الاتساق ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد مع

مسئلة الاقرار بالالف من ثمن الجارية نظير الاتساق وقوله ولو كان
في يده عبد فقال هو لفلان في صورة فصله نظير غير المتسق
لفوات الاتصال ومسئلة اجازة النكاح نظير غير المتسق لتوجه
النفي والاثبات على شيء واحد

فصل

او لتناول احد المذكورين
لا على التعيين ولهذا لو قال لعبيده هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله
احدهما حر حتى كان له ولاية البيان اي يبين احدهما ايهما شاء
مباركا كان او بشيرا ثم يتناوله احد المذكورين اما على سبيل
البدل كما مر في مسئلة الحرية واما على سبيل العموم كما ياتي في مسئلة
الوكيل هو قوله ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل
احدهما لو يباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد
العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه ولهذا قال ويباح
البيع لكل واحد منهما في مسئلة التوكيل لكن اعتبار العموم لا يتجاوز
تناول احدهما فانه لازم في جميع مواقعه ولهذا لو باع احدهما ثم عاد
العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه عملا بتناول احد المذكورين فان قلت
ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف في مال نفسه للوكيل
ان كان محظورا والاباحة توجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن السيرين ولان
مقصوده بيع ماله ولا يحصل ذلك الا بالعموم

٢١٧

قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى
الاوليين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها اي لكون الثالثة معطوفة على
المطلقة من الاوليين ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما لانه بمنزلة
ما لو قال احديكما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر رح اذا قال لا يكلم هذا او هذا وهذا
كان بمنزلة قوله لا يكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يكلم احد الاوليين والثالث
وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو كلم احد الاخريين لا يحنث ما لم يكلمهما
وقال الفراء يخير بين الاولى وبين الاخريين لانه جمع بينهما بحرف الواو فصار كما لو قال
هذه طالق او هاتان بمنزلة قوله لا يكلم هذا او هذا ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب
الطلاق في احديهما والعطف لاثبات الشركة فيما يسوق الكلام له فصار كانه قال
احديكما طالق وهذه واما مسئلة التكلم فانما يتعين العطف على القريب لانه
الاصل في العطف الا ان يكون غير القريب مقصودا في الكلام كما في مسئلة الطلاق
فان المقصود بالطلاق هو احدهما بغير عين وههنا
المقصود بترك التكلم لا هما لا احدهما بغير عين فلا يعدل
عن الاصل وهذا لان او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه لما كان
اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا يطيع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلان لم يكن عاصيا حتى

يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود
احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخير فلما تعارض جهتا المقصود
ترجح جهة القرب للعطف او يقول هب انه معطوف على المقصود بالطلاق
والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما انعطف كانت المطلقة اما الواحدة
واما الاثنتان مطلقا اوليين كانتا او اخريين فينبغي ان لا تطلق واحدة و
يتوقف على اختيار الزوج قوله ولو كلم احد الاوليين فالمراد به الاول بدلالة
قوله ولو كلم احد الاخرين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي وهو ان
كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخيرين لا يحنث ما لم يكلمهما

قوله ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء
لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير كان قولك اضرب زيدا او عمرا يتناول
احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير
العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله ولو ادخل او في المهر

بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل عند ابي حنيفة لان اللفظ

يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشهد ولو ادخل
او في المهر بان قال تزوجتك على هذا الف درهم او على هذا مائة دينار مثلا
يحكم بمهر المثل عند ابي حنيفة لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل
كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة قطعا

٢٢٠

ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها يوجب التخيير وللزوج ان

لان دخول او يمنع كون الشئ معلوما قطعا

يعطى احد المهرين ايهما شاء لكنا نقول ان او وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول

فاذا افسد التسمية لجهالتها يصار الى موجبه الاصلي واما التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن

من الايتمار في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة

في هذه المسئلة لم توجد الامر فلا يثبت التخيير — اي على ان او لتناول احد المذكورين

لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا الاول

اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما لان او لتناول احد المذكورين

فلا يشترط قراءة التشهد وعند الشافعي التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى

يجب سجدة السهو اذا سهى عنه لكن الصلوة يتم بدونه لوجود ركنها لما ذكرنا

من التمسك بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على

انه لم يبق فرض بعده كما في قوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد

تم حجه فانه يبقى عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة الاتمام في

الشئ هي انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف

فهو مجاز كما روى عن عبد الله بن عباس رض قال عليه السلام اذا رفعت

راسك من اخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض الصور لا يدل

على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في بترجمه قوله ثم هذه الكلمة في مقام النفي

توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث

اذا كلم احدهما لما سبق انها تناولت احد المذكورين وهو نكرة في سياق



النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافته الى المعرفة فلا
يصير عاما قلت لا نسلم انه في معنى احدهما بل في معنى واحد منهما على ان
المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد
التعريف اذا كان له غلامات الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع
على ما تقرر في النحو قوله وفي الاباحة تناول كلا او احدهما مع صفة التخيير ينبغي
ان يراد به مقام الانشاء والطلب بدلالة قوله كقولهم خذ هذا او ذلك
والا لا يستقيم على الاطلاق ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة حتى اذا اكل واحدا من
المذكورين الا ترى انه يقال جالس الفقهاء والمحدثين كان معناه عندهم
جالس احدهما او كلاهما ان شئت قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تائيد
لعموم الاباحة او بيان له فان قلت قوله ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة
ينتقض بمسئلة التوكيل بهذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا قلت
المراد من ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة واما
في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيه معنى الا با
من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى فكفارته
الاية اورده بتغير الواو دليلا على عموم الاباحة او بيان هذا لان
الواجب فيهما واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها

٢٢٣

فعلا لا قولا فتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا اقول وقد يكون او بمعنى كما قيل في الآية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قيل معناه حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة من اهل التفسير ووجهه انه اما او يتوب جعل عطفا على شيء او على ليس وكلاهما اعني عطف الفعل على الاسم او عطف المستقبل على الماضي لا يحسن فاذا تعذرت الحقيقة استعير او لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه بان عطف المستقبل على الماضي حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار عن الماضي ومن الآخر الاخبار عن المستقبل بل احسن كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما التجدد والحدوث ومن الآخر الثبوت مع ان بينهما بعد التناسب بالنسبة الى الفعلين ويجاب عنه بان المراد عطف الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضي لا مطلق الفعل والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف على ليس كان المعنى ابتداء نفي الامر في الحال والتوبة عليهم في الاستقبال

ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شيء كان المعنى ليس لك احد الامرين شيء والتوبة عليهم وليس ذلك معنى الكلام مع كونه بمعزل من السداد واعترض عليه بانه يمكن ان يكون معطوفا على قوله تعالى اَوْ يَكْبِتَهُمْ ويكون ليس اعتراضا بينهما واجيب عنه بان المراد ان جعلت او يتوب متعلقا بالقريب يتعذر العطف فيلزم جعله بمعنى حتى عملا بمجازه وذا لا يدفع صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا المقام ان المصنف اختار هنا ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلم يفهما

دفع الاعتراض الوارد على قولهم قوله قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى لو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه ومثله لو قال لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى تقضي ديني

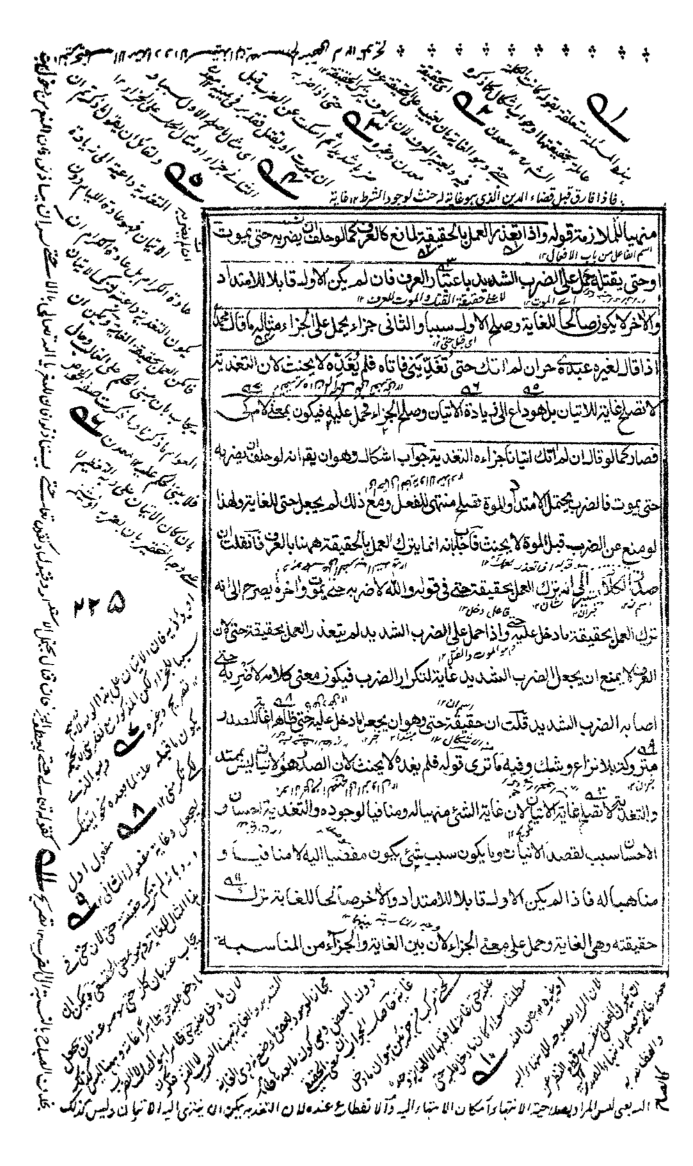
تأييد لجعل او بمعنى حتى او بيان او تفريع قال فخر الاسلام وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى اولا حنث ولو دخل الثانية اولا ثم دخل الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل الاولى اولا قبل الثانية حنث ولو دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما جعلت او بمعنى حتى لان او اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى في استعمالاتهم ولهذا يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان ترك المعنى الحقيقي في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال

٢٢٣



فصل حتى للغاية كالى فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرق وهو ان مجرور حتى يكون اخر جزء من الشئ كما تقول اكلت السمك حتى رأسها ولا يقال حتى نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه الصفة غير مشروط في الى قال الله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل للجزاء والعطف ايضا وضابطتها ان حتى اذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له اى منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان الغاية هي التي ينتهي اليها شئ ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول و ينتهي بالثاني فلابد من صلاحية الاول للامتداد والثاني للانتهاء

به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث قوله تصلح غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذلك لو حلف وقال والله لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة حتى للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح



فاذا فارق قبل قضاء الدين الذي هو غاية له حنث لوجود الشرط ۱۲ غاية

منهيا للملازمة قوله واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت

او حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد

والآخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء يحمل على الجزاء مثاله ما قال محمد

اذا قال لغيره عبده حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لا يحنث لان التغدية

لا تصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي

فصار كما لو قال ان لم آتك اتيانا جزاءه التغدية جواب اشكال وهو ان يقال انه لو حلف ان يضربه

حتى يموت فالضرب يحتمل الامتداد والموت يصلح منتهى للفعل ومع ذلك لم يجعل حتى للغاية ولهذا

لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما يترك العمل بالحقيقة ههنا بالعرف فان قلت ان

صدر الكلام يشير الى انه يترك العمل بحقيقة حتى في قوله والله لاضربه حتى يموت واخره يصرح الى انه

ترك العمل بحقيقة ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل بحقيقة حتى لان

العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكرار الضرب فيكون معنى كلامه لاضربنه حتى

اصابه الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى وهو ان يجعل ما دخل عليه حتى ظاهرا غاية للصدر

متروكة بلا نزاع وشك وفيه ما ترى قوله فلم يغده لا يحنث لان الصدر هو الاتيان ليس بممتد

والتغدية لا تصلح غاية للاتيان لان غاية الشيء منهيا له ومنافيا لوجوده والتغدية احسان و

الاحسان سبب لقصد الاتيان وما يكون سبب شيء يكون مفضيا اليه لا منافيا و

مناهيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية ترك

حقيقته وهي الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء من المناسبة

۲۲۵

وهي ان الشرط ينتهي الى الجزاء كما ان المغيا ينتهي الى الغاية فيكون بمعنى لام كي لان الاول لما

كان سببا كان الغرض منه المسبب قال واذا تعذر هذا اي حمله على الجزاء بان لا يصلح الاخر جزاء

للاول حمل على العطف المحض مجاز المناسبة بينهما وهو ان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان

الغاية يعقب المغيا مثال الباقي قال محمد اذا قال لعبده حر ان لم اتك حتى تغدى عندك

اليوم او قال ان لم تاتني حتى تغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث

وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان يكون فعله

جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اي على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان

التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف وجود البر على وجود الفعلين اي

الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر **فصل الى** لانتهاء

الغاية اي لانتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه الى تقول سرت من البصرة

الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى

امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد الصدر الى

الغاية كما في قوله تعالى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فالصوم امر يقع على الامساك ساعة

ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى لمد الامساك الى الليل و في

بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون الصدر متناولا لما وراء الغاية فتذكر

الغاية ليسقط الحكم عما وراءه فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى الامتداد لا تدخل الغاية

في الحكم اي في حكم المغيا لعدم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل نظير الاول اي الامتداد

اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل الحائط في البيع اذ المكان يطلق
على الاقل والاكثر فتكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط الخيار الى ثلثة
ايام فانه تدخل الغاية في الحكم لان الغاية ههنا لاجل الاسقاط فانه لو
شرط الخيار مطلقا يثبت مؤبدا او يفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها ومثاله اي مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر كان
الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان قوله لا
يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط ما وراء الشهر
وفي هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية ان تدخل الى على اخر ما
ينتهي اليه الصدر او على ما يلاقي اخره لانتهاء المغيا به وههنا دخل على تمام
المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا قلنا المرفق
والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق لان
كلمة الى ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد
اي على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذ تتناولها الصدر فانه
لولاها اي لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اي وظيفة اليد من
الوضوء وهي الغسل لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط
فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها ولقائل ان يقول دخول الغاية في
ما اذا كان الصدر متناولا لما وراءها تحت المغيا دعوى مجرد من

السرة لان الالزام يتفوق ويتعلى على الملزوم ۱۲ معدن

غير برهان ولهذا قلنا الركبة من العورة لان كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت
سرته الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط فتدخل الركبة في الحكم اي لاجل الصدر اذا كان متناولا
لما وراءها تدخل الغاية تحت المغيا فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة يتناول ما وراء
الركبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وقد تفيد كلمة الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت
في الازمنة ومعنى التاخير التاجيل وهو ان لا يكون الشئ ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب
ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى شهر فانه
لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة ثابتة في الحال ولهذا
قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق في الحال عندنا خلافا لزفر
واذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر الكلمة لانه نوى حقيقة ٢٢٩
كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم والاسقاط شرعا والطلاق يحتمل التاخير
بالتعليق فيحمل عليه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق لا
يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد واذا نوى التاخير تاخير الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق
يقبل الاضافة بقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقدير كلامه انت
طالق مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر وعندنا لا يقع الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا
لا يصلح لمد الحكم ولا للاسقاط شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار دالا على جعله كلمة الى وهو التاخير والطلاق يحتمل
التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام **فصل** على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى
التفوق والتعلي وهو قد يكون نصا كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في قولهم لفلان علينا امير

ولفلان علي دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه دين ولهذا اي لان كلمة على للالزام و
التعلي معنا قلنا اذا قال لفلان علي الف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او قبلي لانه لم
تذكر كلمة الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ والامانة وعلى هذا قال محمد في السير الكبير
اذا قال رأس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار التعيين له
ولو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك وخيار التعيين للامن اي على ان كلمة على لافادة
التفوق والتعلي قلنا اذا قال رأس الحصن اي رئيسهم واميرهم امنوني على عشرة من اهل الحصن
ففعلنا اي اعطينا الامان فكان العشرة سوى رئيس الحصن امنين مع رئيس الحصن وخيار
تعيين العشرة اليه لانه طلب العشرة اليه لانه طلب امان نفسه على عشرة بكلمة على فيكون
مستعليا عليهم في ثبوت الامان وذلك بان يكون له عليهم ولاية التعيين حتى لو قال امنوني
وعشرة او فعشرة او ثم عشرة ففعلنا فخيار التعيين للمؤمن اي من اعطى الامان لانه عطف امانهم
على امان نفسه من غير ان يشترط لنفسه تعليا عليهم في امانهم فلا يكون اليه الخيار وقد يكون على
في المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازا حتى لو قال بعتك على الف يكون بمعنى الباء مجازا لقيام دلالة المعاوضة
لان ذكر الاثمان في البيوع انما يكون للعوض عن المبيع ووجه المناسبة ان اللزوم يناسب الالصاق لان الشيء
اذا لزم كان ملصقا فان قلت امكن العمل ههنا بحقيقة على لان الثمن في البيع مما يستولي عليه المشتري ويستعلي
عليه بجعله تحت تصرفه ويده عليه قلت انما يستولي عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك انما
يتاتى اذا جعل الالف عوضا عن المبيع فلابد ان يجعل على بمعنى الباء ليفيد التعويض وقد يكون على
بمعنى الشرط اذا تعذرت حقيقته وهي اللزوم لان اللزوم متحقق بين الشرط والجزاء

فيناسب ان يجعل بمعناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا فان معنى

بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا ولاشك انه يؤدي معنى الشرط ولهذا ا

الاجارة على معنى الشرط قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها

واحدة لا يجب الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال

وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يجب ثلث الالف كما لو قالت طلقني ثلثا بالالف لان الطلاق

على مال معاوضة من جانب المرأة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق فيحمل على معنى

الباء وقال ابو حنيفة رح انه ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة لينعقد معاوضة

بل بينهما معا لان الطلاق يجب اولا ثم يجب المال لا ان المال يجب اولا ثم يقع الطلاق

وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب معا بلا

للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة ويحمل على الشرط فيكون الثلث شرطا

للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال

... كلمة على دخلت على المال لا على الطلاق

... الوقوع الثلث لا ان يكون الثلث شرطا للزوم

... لان الكلام مقيدا جعل دخولها على المال كدخولها

فصل كلمة في للظرف يعني ما دخلت

... وعاء لما قبلها كقولك زيد في الدار والدراهم في

... يوم كذا او امافي قولهم زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك

فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله وعلى معنى انه جعل الخاطر ظرفا لنفسه جعل كانها قد
اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وباعتبار هذا الاصل ان كلمة في للظرف قال اصحابنا اذا قال
غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه جميعا اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة
كان معناه غصبت مظروفا في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما
هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل اما اذا استعمل في الزمان بان يقول انت طالق في غد
فقال ابو يوسف ومحمد رح يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق في غد كان
بمنزلة قوله انت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب ابو حنيفة رح
الى انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر فاذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد
٢٣١ على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم له ولو نوى اخر النهار صحت
نيته ومثاله ذلك في قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر ولو قال ان صمت
في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان قوله غدا
حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالصريح به في الحكم والفرق لابي حنيفة رح ان كلمة في اذا
حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعاب الغد ان امكن لانه ح شابه
المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع الغد فيكون جميع الغد موقعا
للطلاق وهو يقتضي استيعاب الغد فلا بد ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد فاذا نوى اخر
النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه محتمل كلامه
واذا اظهرت كلمة في تمحض ما دخلت عليه في الظرفية وظرف الطلاق

يكون جزء من الغد وذلك لا يقتضي الاستيعاب وكان المراد وقوع الطلاق في جزء
مبهم من الغد فاذا نوى فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغير لموجبه
ولو لم ينو يقع باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود
لا مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان فمثل قوله
انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق في جميع الاماكن
اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح
ظرفا للطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد
ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا
وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في الحال بخلاف الزمان فانه
اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها لعدم وجودها بكلها في
الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه الى زمان
او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان
او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان او
المكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل قال محمد رح في الجامع اذا قال
ان شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد
يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال
ان ضربتك او شججتك في المسجد فكذا يشترط كون المضروب في المسجد و

ولا يشترط كون الضارب فيه ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم
الخميس يحنث لان الافعال انما يعرف باثارها اي بظهور آثارها في محلها حتى تختلف اسماءها باختلاف
آثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى على غيره فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح
يسمى جرحا وان اثره في ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف آثارها علمنا ان اسم الفعل
باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعى المكان في حقه وهذا اخرج الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم
بالفاعل والمفعول فيجب ان يراعى المكان في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا بمعنى اختص بالمفعول
لما ذكرنا ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق
الروح الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى قتلا فيراعى زمان زهوق
الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد شرط الحنث وهو القتل فيه فان
قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس وقال ان قتلتك يوم الجمعة فعبدي حر
فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان
انما شرعت للامتناع عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع عن وقوع
الفعل المحلوف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على الحلف داخلا في اليمين ولو دخلت
الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو في معنى الشرط
فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك اذا كانت هي في الحيض وقع الطلاق
في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى تطلع الشمس
ولو قال في مضي يوم ان كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان كان ذلك في اليوم

لا تطلق حتى تجيئ من الغد تلك الساعة قوله تفيد معنى الشرط لان الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاملا له لانه عرض لا يبقى زمانين والظرف محل للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشئ فاذا تعذرت الحقيقة وهي الظرفية حمل على الشرط مجازا لما ان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط وكذا الحيض فعل المراة يقال حاضت المراة وكذا المجيئ فعل وذا انما يوجد بطلوع الشمس بعد التعليق واما في مضي اليوم فانما يوجد بمضي اليوم ومضي اليوم يكون اذا مضى جميع ساعات اليوم ومضي جميع الساعات انما يكون عند غروب الشمس من الغد اذا كان ذلك اي هذا الكلام في الليل وعند مجيئ تلك الساعة التي وجد الكلام فيها اذا كان في اليوم

في الزيادات ولو قال انت طالق في مشية الله او في ارادة الله كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى كان ذلك ابطالا للايجاب اي ابطال قوله انت طالق فكذا ما كان بمعناه فان قلت قوله انت طالق في علم الله يقع به الطلاق في الحال مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان قيل ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك يقال علم ابي حنيفة اي معلومه واذا كان بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان عدما في معلومه بخلاف المشية لان مشية الله تعالى ليست بمتحققة حتما وتحقيق ان الله تعالى

٢٣٥

يوصف بالمشية وبضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم متحققا لا محالة والمشية لا يلزم ان تكون موجودة حتما كذا قالوا لكن في هذا الفرق اشكال وهو ان حقيقة العلم هو الفعل واستعماله في المعنى المعلوم في بعض المواقع لا ينتهض دليلا على ترك الحقيقة في غيرها وقولهم انما يكون الطلاق في معلوم الله تعالى اذا كان موجودا قيل عليه لا نسلم ان وقوع الطلاق في معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا او يرد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذ يقول من استعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف ومثله يتحقق في القدرة اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدور الله او اثر قدرته لا ينافي القدرة

فصل حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اي التصق مروري بزيد وانما تعرض لوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم في هذه الكلمة ولهذا اختلف المذاهب في مسئلة المسح ثم ايد انها للالصاق باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها في الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير الالصاق وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل في البيع و الثمن شرط فيه اي تحقيق ان الباء للالصاق ان المبيع اصل في البيع

والثمن شرط تابع له ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع
البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع فان قلت
زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الصلوة بقاءً و
ابتداءً فينبغي ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السؤال لا مناسبة له في هذا
المقام فتامل فيما اشير اليه واذا ثبت هذا اي ان المبيع اصل والثمن شرط تابع فنقول الاصل
ان يكون التبع ملصقا بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف
الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا
فيكون ثمنا ولقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا كان الثمن
اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان قولك مررت بزيد معناه
التصق مروري بزيد وذكر في غيره من نسخ الاصول ان ما دخل عليه الباء وهو الملصق به
طرف آخر وهو الملصق كما في قولك كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم
والجواب عنه انه لما كان المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه
اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وانجزت بالقدوم وقطعت
بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه
الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا
بمنزلة الآلة للشيء ولهذا صحبت الباء في الاثمان لان الثمن
ليس بمقصود في البيع كالآلة للشيء قوله وعلى هذا قلنا اذا كان



بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة و وصفها يكون العبد
مبيعا والكر ثمنا فيجوز الاستبدال قبل القبض فلو قال بعت
منك كرا من الحنطة و وصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر
مبيعا ويكون العقد سلما ولا يصح الا مؤجلا قال علمائنا اذا قال
لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق
ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو اخبر كاذبا لا يعتق ولو قال ان
اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبر
عتق اى على ان ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان البدلان
في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا وثمنا كل طرف دخل الباء
عليه فهو ثمن والطرف الآخر هو المبيع فاذا دخل الباء في الكر في قوله
بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال
بالكر قبل القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان
اشترى البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيئا آخر منه يجوز هذا البيع
اى البيع الثاني كالاول فاذا دخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من
الحنطة بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير
متعين فيكون دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر فيه
سائر شرائط المسلم من التاجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة

هذا استبدال بالكر قبل القبض قوله فذلك على الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق

فيقتضي خبرا ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده بخلاف

قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار بالقدوم وهو التكلم بانه

قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس فيه حرف الباء يقتضي الصاق الخبر بالقدوم

فان قلت يشكل هذا الفرق بقول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة

احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت ان اللسان

جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما

القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق بدونه ورد عليه ايضا قوله ان علمتني بقدوم

فلان فكذا وقوله ان علمتني انه قدم انه يختص بالصدق في الصورتين مع ان

الباء للالصاق فاين فرق واجيب بان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى

علما فلم يكن الاخبار بالباطل علما فان قلت الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر

على ما لم تحط به خبرا اي علما الا ترى ان الخبير من اسماء الله تعالى بمعنى العليم بالاسرار

الخفية قلت الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا على

المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب

وزور ولا يقال ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت

من الدار الا باذني فانت طالق يحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى خروج

ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ولو قال

ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشية الله تعالى او بارادة الله تعالى او بحكم الله تعالى لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان يكون المستثنى الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يكون داخلا تحت قوله ان خرجت لانه يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي متعلقا به محذوفا كالخروج المقدر في قوله الا باذني فكان قوله الا ان اذن لك مستثنى بنفسه منقطعا عن الاول لانه خلاف جنس الاول وكلمة الا في المنقطع غير مجازاة على ظاهرها فهي بمعنى حتى او لكن كما تقرر في المستثنى المنقطع ومثل لها في قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه و الا ان تقطع قلوبهم فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلت ان حقيقة هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقته تركت في النص بدلالة قوله تعالى ان ذلك كان يؤذي النبي وذلك بتقدير حرف الجر مع ان يؤذن قوله بمشية الله تعالى وذلك لان الصاق الطلاق بمشية الله تعالى لا يتحقق بدون وجود المشية فصار كانه قال ان شاء الله تعالى وقد سبق مرة

فصل في وجوه البيان على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير

وبيان تغير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان التبديل

فى طرق البيان اعلم ان ما ذكر فى اول الكتاب الى هٰهنا من بحث الخاص والعام الى اخر الاقسام ومن بحث الامر والنهى ومن بحث حروف المعانى كله من مباحث كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضًا من مباحثه والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل فى الظهور وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب والا فالتقسيم لا يابى الزيادة قوله وبيان تقرير اى بيان هو تقرير وكذا بيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على تاويل اضافة العام الى الخاص واما بيان الضرورة وبيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان بيان المجمل حاصل من هذه الاشياء قوله اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد بما هو الظاهر فتقرر حكم الظاهر ببيانه اى بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقعة على معناه الحقيقى وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما هو المعنى الحقيقى والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص فاذا اكد الحقيقى بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع

الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اى الحقيقى فى الحقيقة والشمول

فى العام مثال الاول قوله تعالى وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ فان طيران الحقيقى

يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما مجازا كما يقال المرء يطير

بهمته فلدفع هذا الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه ومثال الثانى قوله تعالى

فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فالملئكة جمع عام واحتمل الخصوص بان يراد به

بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون قوله ومثاله اذا قال لفلان

على قفيز حنطة بقفيز البلد او الف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان

المطلق كان محمولا على قفيز البلد او نقده مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك فقد قرر

حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندى الف وديعة فان كلمة عندى كانت باطلاقها

تفسير الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه

اى فى احكام الشرعية لان مطلق القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد

لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة اللفظ

العرفية لكن مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز بلد اخر ونقده فاذا بين ذلك

بقوله قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام على ظاهره وكذا المثال الثانى لان

كلمة عندى للحضرة تفيد الحفظ والامانة فبقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان

التفسير فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا فكشف

ببيانه المتكلم مثاله اذا قال لفلان على شئ ثم فسر الشئ بثوب او قال على عشرة

اعتقاد مجملا لا عملا ثم وعد البيان نے مطلق القرآن فى البعض بيان تقرير وفى البعض الاخر بيان تفسير وفى البعض الاخر

نيف ثم فسر النيف او قال على دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان
ان يصح موصولا او مفصولا اي بيان التقرير وبيان التفسير انما يصح
موصولا او مفصولا بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن
المتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك ينصرف الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل مفصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان فلو جاز تاخير البيان
لادى الى تكليف ما ليس في وسعه وهو مردود قلنا انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان
فيجب اعتقاد حقيقة المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر ان لفلان على شيء ثم بينه
متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال لامرأته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا

واما بيان التغيير فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط والاستثناء قوله
فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه الحقيقي
الى بعض محتملات البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص في العام وانما يسمى ببيان التغيير لانه من حيث
انه يبين المراد ويحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه الظاهر كان تغييرا لموجبه
ونظيره اي نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت الدار فان قوله
انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال لان الايجاب علة لثبوت موجبه
والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر الشرط
لا يعتق في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغييرا لموجبه بطريق البيان وكذا
الاستثناء فان قوله لفلان علي الف موجبه وجوب الالف وبقوله الا مائة تغير معناه من الكل الى البعض وقد

اختلف الفقهاء في الفصلين فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله

وقال الشافعي رح المعلق سبب في الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم وفائدة الخلاف

تظهر فيما اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت

حر يكون التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والعتاق والطلاق

ههنا لم ينعقد علة لعدم اضافته الى المحل فان المحل شرط حال صيرورة الطلاق سببا

بالاجماع ولم يوجد فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان التعليق صحيحا حتى

لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند

الشرط فيصح التعليق اي في التعليق والاستثناء اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط

معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوم قبل

دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان

قبل وجود التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا او ان عدمه ثابت

بالنص [illegible] مضافا الى عدم الشرط كما هو مذهب الشافعي رح وهذا الاختلاف بناء على

[illegible] اخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب هو قوله انت طالق عنده سبب في الحال

اي موجب لوقوع الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتاخره الى زمان وجود الشرط

[illegible] العلة [illegible] المعلق بالشرط لا ينعقد سببا موجبا

[illegible] انت طالق [illegible]

[illegible] الاصلي الذي كان قبل التعليق لا [illegible]

عدم الشرط لانه لما كان الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد من
غير تعرض للحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله فاذا لم يتصل الى محله
لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتا والشافعي
اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي السبب موجبا للحكم الا ان التعليق بالشرط مانع
لثبوت حكمه فكان عدمه مؤثرا في عدمه وبهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في صورة
عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او الى سبب الملك حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق هذه المسئلة فريعة هذا الاصل المختلف وهو
ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لا يجوز عند المجوز اذا علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط
او العتق في عبد الغير كان التعليق باطلا سواء علق بشرط الملك او بغيره لانتفاء المحل عندنا لم يكن
المعلق سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرطا لصحة التعليق لكنه لما كان بعرضية ان يصير
سببا عند وجود الشرط شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان يقول لعبد غيره ان ملكتك
فانت حر او سبب الملك كالهبة والتزويج بان قال لامة للغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية
ان نكحتك فانت طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح كونه سببا وكذلك
طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة لان الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول ع
الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب
علق الانفاق بالحمل لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن فعند عدم الحمل كان الشرط عدما

٢٤٤

۲۴۵

وعدم الشرط مانع من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات اى مثل ما يتصور تفريع المسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اى القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اى من لم يقدر منكم على نكاح الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعي لا نفقة للمبتوتة اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى فلم يكن بهذا النص اى بنص التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون الشرط غاية انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل اخر من النص وغيره فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات فى المسلمين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ وقوله تعالى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ واما فى الانفاق فقوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وقوله تع وَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فارجع الى الاصطلاح ثم يرد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس سببا فى الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات الاول ان البيع بشرط الخيار سبب فى الحال ولهذا يثبت الملك فى المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع والثانى ان الايجاب المعلق لو كان كالمنشأ عند وجود الشرط لشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم يشترط بدليل ان العاقل اذا علق

طلاق زوجته او عتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط وهو مجنون انه يقع الطلاق و
العتاق مع عدم الاهلية والثالث اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده
ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط
للزم ان يعتق العبد والجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق التمليك
بالشرط في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف القياس ضرورة دفع
الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات كتجويز اكل الميتة حال المخمصة وما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب منعقدا في الحال
متأخرا حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر في البيع الى مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب
لتعلق الحكم والسبب معا وهو وراء قدر الضرورة فلا يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني
انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه لا كلام بدون القصد والاختيار
والجنون يخل به لان كلام المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان
كلاما لوجود الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط فلا يتوقف ذلك على بقاء الاهلية
وايضا ان الاعتاق انما يثبت هنا شرعا من غير قصد عند ثبوته والاهلية انما يشترط
للاعتاق القصدي لا الشرعي كما يثبت ان الصبي والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه لكونه
ثابتا من غير قصد منه وعن الثالث بانه عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من هذه [illegible]
[illegible] نفسه [illegible] فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق
بسبب [illegible] فلا تحت اليمين [illegible]

رجلا ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان صار
الجرح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة
تعليق الحكم بذلك الوصف عندنا اي من توابع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف
وانما كان من توابعه لان الوصف بمعنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال
انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف
في التعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب
الحكم على امة مؤمنة بقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم
عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية اي على ان الوصف كالشرط قال
الشافعي رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الاماء يوجب انتفاء
جواز النكاح بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان
نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح
الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرات فلا تعرض له بالنفي والاثبات فيثبت
جواز نكاحها بالعمومات الواردة في جواز نكاح النساء ويرد على هذا الاصل اعتراضات
بمسئلتين الاول انه قال اصحابنا في امة جاءت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى
نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه بوصف الاكبر نفي نسب من بعده
ولو لم يخصص بصفة الاكبر ليثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده والثاني انه اذا قال الشهود
الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا قال ابو يوسف ومحمد لا يقبل هذه الشهادة ويجعل
النفي في مكان كذا اثباتا في غيره والجواب عن الاول ان التزام النسب ودعوته

عند ظهور دليل فرض شرعًا والتخصيص بوصف الاكبر يكون اعراضًا عن الاخرين فلو كان نسبهما ثابتًا لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتًا بسكوته في موضع الحاجة الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبرية الا ترى انه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب الاخيرين ايضًا مع ان التخصيص بالتعيين او باسم العلم لا يوجب النفي عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق من العلماء وعن الثاني فلان الشهود زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان وذلك يورث شبهة وتهمة وبالشبهات ترد الشهادة قوله ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم الا بما بقي وعند الشافعي صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان استثناء البعض يمنعه عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنعه عن العمل بثبوت الحكم ويظهر الاختلاف في التخريج كما في قوله لفلان علي الف الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده تقديره لفلان علي الف الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف بتمامه وقوله الا مائة ينفي المائة قوله ومثال هذا في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي صدر الكلام ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اي في القليل والكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء

فبقی الباقی تحت حکم الصدر و ینتجه هذا ای نتیجة المذکور وهو ان صدر الکلام انعقد
علة للحرمة علی الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة بیع حفنة من الطعام بحفنتین
منه وعندنا بیع الحفنة لا یدخل تحت النص لان المراد بالنهی یتقید بصورة یتمکن
العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیه کیلا یؤدی الی نهی العاجز فیما لا یدخل تحت
المعیار المسوی کان خارجا من قضیة الحدیث فان معناه لا تبیعوا الطعام بکل حال الا فی حالة
المساواة فاذا تساوی البدلان فبیعوا فاذا اخرج صورة المساواة بقی الباقی ای غیر صورة
المساواة قلیلا کان او کثیرا تحت الصدر ای تحت حکم النهی ویتفرع علی هذا حرمة بیع
الحفنة بالحفنتین لعدم المساواة وعندنا بیع الحفنة لا یدخل تحت النص وهذا
لان النهی ترک المساواة فی بیع الکثیر بالکثیر لا فی بیع المطلق لان النهی انما یتحقق فیما یقدر العبد علی
اتیانه کیلا یؤدی الی نهی العاجز وهو قبیح فیکون المراد ای البیع المنهی یتقید بصورة
یتمکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیه وهو بیع الکثیر لان المسوی هو الکیل
بالاجماع فیما لا یدخل تحت الکیل لا یتمکن العبد فیه من اثبات
التساوی وترکه فلا یکون داخلا تحت النهی ولقائل ان یقول ان
التساوی فی القلیل یمکن باناء صغیر وایضا یمکن التسویة بالحفنة واما
التفاوت القلیل فلا یعتبر به شرعا اما لانه لیس فی وسعه الاحتراز عنه واما
لانه هدر فی الکثیر الا یری ان الکیل لا یسوی فی عدد الحبات ولا فی الوزن
فلا بد من حصول التفاوت وان کان یسیرا ومن صور بیان التغییر ما اذا قال
لفلان علی الف ودیعة فقوله علی تفید الوجوب وهو بقوله ودیعة غیره الی

ای المنهی عنه
برابر کنندہ
ای لا خلاص
فی القلیل والکثیر

٢٤٩
حفنة بالضم ... ٤١ ... ٤٢ ... ٤٣ ... ٥٣ ... ٥٤ ... ٥٥ ... ٥٦ ... ٥٧

الى الحفظ وقد تحققنا ان بيان التغيير صرف الكلام عن موجب الظاهر كالحقيقة الى
بعض محتملاته كالمجاز فاذا قال لفلان على الف وديعة فقوله على الف حقيقة للاقرار
بالدين لان كلمة على يفيد الوجوب اعني وجوب الالف وهو في الدين الا انه
يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب لان
الدرهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيان تغيير وقوله
اعطيتني او اسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء
لايتم الا بالقبض وكان حقيقة التسليم والسلف اخذ عاجل باجل فكان
الاقرار بهما اقرار بالقبض حقيقة الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد العقد
مجازا وكان قوله لم اقبضها بيان تغيير وكذلك اى ومن جملة
بيان التغيير لو قال لفلان على الف زيف فان قوله على الف
يوجب الجياد في الظاهر لان التعامل انما يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا فكان
ارادة الزيوف كالمجاز من الحقيقة وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا
ثم بعد هذه مسائل اختلف فيها العلماء في انها من جملة بيان التغيير فتصح بشرط
الوصل او من جملة بيان التبديل فلا تصح وسياتي طرق منها في بيان
التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء انه بمنزلة الرجوع عن الاول واما ما روى عن
ابن عباس انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد

عنه انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم ظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى

واما بيان الضرورة

فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا لنصيب الاب واما بيان الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل الميراث ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين بهذا التخصيص وعلى هذا قلنا لو بينا نصيب المضارب بان قال على ان لك نصف الربح وسكتا عن نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما والشركة شرط لصحة العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد فصار كانه قال لك نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بينا نصيب رب المال وسكتا عن نصيب المضارب وعلى هذا حكم المزارعة يعني ان لم يبين نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج جاز لان السكوت عن نصيب الآخر بيان وكذلك لو اوصى لفلان ولفلان بالف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا لنصيب الآخر ولو طلق احدى امرأتيه ثم وطي احداهما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى اي ثم قال لفلان منها اربعمائة كان ذلك بيانا ان ستمائة للباقي بخلاف الوطي في العتق المبهم بان اعتق احدى امتيه ثم وطي احداهما فانه ليس ببيان للعتق في الاخرى عند ابي حنيفة لان حل الوطي في الاماء يثبت بطريقين احدهما طريق المملوكية وثانيهما طريق انها نكحت بعد الاعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطي

واما بيان الحال

وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله فيما اذا رأى صاحب

الشرع امرا من قول او فعل معاينة فلم يغير عن ذلك كان سكوته بمنزلة البيان انه مشروع مثل
ما رأى من بياعات ومعاملات وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومأكول ومشارب كانوا يباشرونها
فاقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي
ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في بعض نسخ الفقه ان النبي عم اذا علم بقول او فعل صدر عن
مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان يكون مما سبق من
النبي عنهما ومن المباشرة الاصرار عليهما واعتقاد اباحتهما او لا يكون ذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته
كافر يمشي الى الكنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم
ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت
طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز
والنسخ قوله والشفيع اذا علم ببيع الدار المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك
اي سكوته بمنزلة البيان بانه راض بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب شرط لثبوت
حق الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت بتزويج الولي
اياها وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج الولي كلامين نعم ولا والحياء
يحول بينها وبين نعم باختيارها الازواج ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا
رأى عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك اي سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرور
عن الناس وذلك لانهم لما رأوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فعاملوه ببيع وشراء فلو لم
يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا في حقهم والغرور مدفوع شرعا فيصير ماذونا

فى التجارات والمدعى عليه اذا نكل اى امتنع عن اليمين فى مجلس القضاء اذا استحلفه القاضى

يكون ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما وعند ابى حنيفة رح بطريق

البذل لانه لما سكت عن دفع دعوى المال فى اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضاء بلزوم المال

وهذا بالاتفاق لكنه اختلف فى انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اى بذل المدعى به افتداء عن اليمين

فالاول قول ابى يوسف رح ومحمد رح والثانى قول ابى حنيفة رح ولهذا المعنى لا يجرى عنده الاستحلاف فى الاشياء

الستة وعندهما يجرى لان البذل لا يجرى فى هذه الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل فى دعوى نكاح عليها

لا نكاح بينى وبينك ولكن بذلت لك نفسى لا يصح بذلها واما الاقرار فيعمل فى هذه الاشياء

فالحاصل ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع

ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين وذلك ان وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة

وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر وبعد مضى مدة التامل والنظر فى الحادثة

وكذلك اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمان ولم ينكر عليه احد بعد

مضى مدة التامل يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده لما حل السكوت

عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل الدين واولوا العلم خصوصا من الصحابة ان

يسكتوا عن الحق **واما بيان العطف** فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على جملة مجملة يكون ذلك بيانا

للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان على مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة

البيان ان الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اعبد فانه

بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب في
مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك في عطف الواحد فيما يصير دينا في الذمة
كالمكيل والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل اعلم
ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود المفرد على العدد ويكون المعدود من المقدرات
كما مر وثانيها ان يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات او غيرها كما في قوله مائة
وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وثالثها ان تعطف غير المعدود من غير المقدرات كما في قوله مائة وثوب
ومائة وشاة فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثاني بخلاف الثالث وهذا لان الناس
اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلالة التفسير في المعطوف فيما اذا كان
المعطوف من قبيل المفسر المحذوف وهو الدرهم والقفيز مثلا فصار العطف في كلامهم بيانا لما في
المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات والموزونات وكذا اذا قال
مائة وثلثة اثواب اي مثل تلك الصورة اخرى وهي ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف
المفسر وهذا غير مقيد بالكيلات والموزونات كما مر في قوله مائة وثلثة اثواب في مائة وثلثة اعبد
انما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرون درهما يعني ان المعطوف والمعطوف عليه
بمنزلة عدد واحد لعقود مع كسورها فانهما اعداد وكل منهما جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر
غير انهما ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشر وما فوقها لانه ذكر عددين
مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة و
ثوب ومائة وشاة ما لم يكن المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا
فيه [illegible] والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء اغا

وجدت في المكيل والموزون لضرورة كثرة
الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما ثبت دينا في الذمة في عامة المعاملات
وهو المقدر بخلاف الثياب لأنها لا تثبت في الذمة قرضا ولا بيعا الا في السلم
خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال ابو يوسف رح يكون بيانا على هذا
الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد لأن الواو
العاطفة للجمع كما في قوله مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق

فصل

واما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز
ذلك من العبد والنسخ في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا
اية مكان اية وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لهذا الحكم المطلق
الذي كان معلوما عند الله تعالى الا ان الشارع اطلقه فصار ظاهره
البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا كالقتل بيان محض للاجل في
حق صاحب الشرع لانه ميت باجله بلا شبهة وفي حق القاتل تغيير
وتبديل وهذا يجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بيان محض منه ولا يجوز
النسخ من العباد في تصرفاتهم وعباراتهم لأن التصرف اذا صدر من العبد صح
شرعا وثبت ولا يجوز ابطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بيان التغيير فانه
يصح بشرط الوصل لانه بيان لصرف اللفظ عن موجبه الى محتمله وعلى هذا
بطل استثناء الكل عن الكل لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار

والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلك اى على ان النسخ لا يجوز من العبد قلنا بطل استثناء الكل عن الكل مثل قوله لفلان علي عشرة الا عشرة لانه نسخ الحكم فلا يجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق والاقرار لانه نسخ **فان قلت** اذا قال نسائي طالق الا زينب وعمرة وسعادة وليس لها النساء غيرها يصح ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الكل عن الكل **قلت** الاستثناء عن الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك اللفظ اما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح ولهذا اذا قال نسائي طوالق الا نسائي لا يصح الاستثناء ولو قال لفلان علي الف قرض او ثمن المبيع وقال زيوف كان ذلك بيان تغيير عندهما فيصح موصولا وهو بيان التبديل عند ابي حنيفة رح فلا يصح وان وصل لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالب وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة رح لا يصدق وان وصل لانه بيان تبديل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع ولو قال لفلان علي الف من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها اى الجارية المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان تبديل عند ابي حنيفة رح اذ الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند

هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله لم اقبضه رجوعا بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن

البحث الثاني في سنة

رسول الله صلعم وهي اكثر من عدد الرمل والحصى لفظ السنة شامل القول والفعل ومطلق على طريقة الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله في سنة رسول الله

فصل في اقسام الخبر

خبر الرسول عليه السلام بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام في الكتاب اي الخاص والعام والمشترك والمأول الخ واحكامها وتفاوت مراتبها فهو كذلك في حق السنة اي فذلك البحث المذكور ثابت في قسم السنة لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيه الا ان الشبهة في باب الخبر في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله به لا في نفس الخبر فانه حجة قطعية بلا شبهة ولهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من الرسول عليه السلام

وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور
اى نوع شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من الاحاد فى الاصل كان فى الاتصال
شبهة صورة لا معنى وقسم فيه احتمال وشبهة وهو الاحاد اى احتمال ان لا يكون من النبى
وشبهة عدم الاتصال به فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب
لكثرتهم واتصل بك هكذا امثاله نقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة
التواتر لغة تتابع امر واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اى جاء بعضها فى اثر بعض وتوالى من غير ان ينقطع فان قلت لم اكتفى ههنا بشرطين
احدهما ان لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم وان اتصل بك هكذا ومعناه ان
يدوم هذا الحد وهو الكثرة من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله كاخره
واوسطه كطرفيه ولم يشترط تباين اماكنهم وان لا يحصى عددهم وتقيا لتهم
كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه والجمهور على انه
ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صرفتهم عن الحج او
عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين واما العدالة وتباين الاماكن
فليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بالخبر بدون ثبوت العدالة وتباين
الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا

بشئ يحصل العلم به لكثرتهم واتحاكيهم فساق او فجار والمشهور ما كان اوله كالآحاد اي
في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر
حتى اتصل بك وذلك كحديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيد بالاشتهار
في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلثة فان عامة اخبار
الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل
خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب
الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعي فيكون رده كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة
العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة
الكثيرة خصوصا الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب
كما لا يتصور ان يجمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا
فيحصل العلم الضروري بانه خبر صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الا ترى ان
علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلوق
في رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه
وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن
ينكر امه واباه والمشهور يوجب علم الطمانينة

ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام

في الآحاد اراد به العلم مع ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما

يكفر جاحد المتواتر لانه بقي ههنا شبهة باعتبار انه من الآحاد في الاصل الا ان

في انكاره تخطية لاهل العصر الثاني في قبولهم اياه وتخطية العلماء يكون بدعة

وضلالة وانما سمي العلم بطمانية لانه يسكن النفس اليه بما ظهر له في الحال مع

تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ولا خلاف بين العلماء في لزوم

العمل بهما اي بالمتواتر والمشهور بخلاف خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء

في لزوم العمل فيقبل خبر الواحد وهو ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن

واحد او واحد عن جماعة ولا عبرة للعدد اذا لم يبلغ حد المشهور

اي لا اعتبار لكثرة العدد اذا كان دون كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج بهذه

الكثرة عن كونه خبرا واحدا ويجوز ان يكون هذا احترازا عن قول من فرق

بين خبر الواحد والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل

خبر الاربعة دون من سواها فسوى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الاحكام

الشرعية بشرط اسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصاله بك ذلك من

رسول الله صلعم بهذا الشرط ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانية

وهذا مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء وقال بعض اصحاب الحديث انه يوجب علم

اليقين وذهب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج الفريقان

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم فمن اوجب
العلم قال اجتمعت الصحابة على العمل باخبار الآحاد فلو لم يوجب خبر الواحد العلم لما
جاز العمل به بهذا النص ومن لا يجوز العمل به قال انه لا يوجب العلم لاحتمال الصدق
والكذب ولا عمل الا عن علم بهذا النص ولنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا
الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وجه التمسك انه تعالى امر لكل واحد منهم بالبيان
فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل لما كان في البيان فائدة و
لم يوم كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد
مثل خبر بريرة فيما اهدي اليه وخبر سلمان رض وشهور منه عليه السلام
بعث الامراء الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا رض الى اليمن ودحية الكلبي
الى قيصر وعبد الله بن الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما
اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رض عملوا بالآحاد وحاجوا بها فانه
روي بالتواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من
قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب العلم
لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه
يترجح جانب الصدق بالعدالة والاسلام فيوجب علم غالب الظن و
العمل به ولهذا امر ظنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في الرواية من
اول ما نقل من الرسول عليه السلام الى ان اتصل بك

٢٦١

اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبول
احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين و
ثبوته احكام الاسلام وبتبعيته من اسلام الوالدين من غير ان يوجد منه
اقرار باللسان وصريح بالبيان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى
وصفاته العليا والاقرار بملئكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر
خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه
لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان اسمائه وصفاته وما جاء محمد عليه
السلام وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر المعاند في
الدين ساع لما يهدم الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة
الافتراء والكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة
فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين والعقل
عن طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على
صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة لان
بها يثبت جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب المحظورات استدل بانزجاره عن محظور دينه على
عن الكذب الذي هو اشد حظرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه

۲۶۳

عن فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه
وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق فيه وذا لا يتحقق
الا بحسن ضبطه خبرا براويه من حين يسمع الى ان يرويه والثاني العقل وهو
نور يضيء به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه
وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وهذا لان العقل
بعد ما في اول حالة الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت وتقسمه الله تعالى
وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو
دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يتعدى
كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون له صورة
ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان
ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنطوقة بلا قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سميت
حروفا منطوقة وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجد هذه الشرائط
الاربعة في الراوي ترجح جانب الصدق فلذا وجب العمل دون

لما ذكرنا من شبهة فان قلت لو لم يوجب الخبر الواحد العلم لما
ثبت احكام الآخرة باخبار الآحاد كالواردة في الرؤية وعذاب
القبر وغيرهما لانه لا حظ فيها الا للعلم قلت منها ما هو مشهور فانه
يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب
ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه ثم
الراوي في الاصل قسمان معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة
وعبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عمر رض وزيد بن ثابت رض ومعاذ
بن جبل رض وامثالهم فاذا صحت عندك روايتهم عن رسول الله صلعم
يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا بيان ما يرفع الخبر و
ضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس عندنا
خلافا لمالك رح لاجماع الصحابة رض فانهم كانوا يتركون آراءهم بالخبر فان
ابا بكر رض نقض حكما حكم فيه برأيه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رض رأيه في
الجنين وفي دية الاصابع بالحديث وترك ابن عمر رض رأيه في المزارعة بالحديث
الذي سمعه من رافع بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة في القياس في
اصله لان الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع هو بالاصل لا يعلم يقينا ان حكم
المقيس عليه معلول به ام لا والتيقن في الخبر هو الاصل لانه كلام الرسول
وانما الشبهة في نقله وطريقه بعارض فكان الخبر اقوى وهذا رد لمحمد لنقل
الاعرابي الذي كان في عينه سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به

وهو ما روى ان النبي عليه السلام كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي فوقع في بئر فضحك
بعض اصحابه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا
فان قلت راوي الحديث معبد الجهني وهو لم يعرف بالفقه والاجتهاد بين الصحابة رض فكيف
يصلح هذا مثالا او تفريعا او تائيدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعري ايض وهو معروف
بالفقه بينهم كذا في النهاية والقياس فيه ان لا يكون ناقضا لان علة نقض الطهارة هي
خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة منافي اتصافه بالطهارة فلذا لا يعرف زوال الطهارة
بخروج ما ليس بنجس الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته

وروى محمد رحمه الله حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذاة وترك القياس به وهو قوله عليه السلام
اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورته النهي من
ان لا يحاذيها والامر بتقدم عليها فاذا حاذت المراة وحاذاها الرجل كان تاركا
لفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها ومرتكبا المحظور المحاذاة وكل منها يفسد
الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها

وراوي الحديث عبد الله بن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث
القيء وترك القياس به وهو ما روي انه عليه السلام قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف
وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والقياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس
فان قلت المرة والبلغم والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا يتنفر عنها الطبع
قلت لو كان هذه الاشياء نجسة لاستوى فيها القليل والكثير وروى هذا الحديث عائشة رض

وهي فقيهة الامة وهذا يشكل بتعليل الفقهاء مسئلة القيء بخروج الرطوبات النجسة
حتى فرق ابو حنيفة رح ومحمد رح بين قيء البلغم وغيره وحكم ابو يوسف رح بناقضيته
على ما تقرر في الفروع وروي عن ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس
به وهو قوله لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما
قال الشافعي رح لانه يجبر الفائت والجابر يقوم مقام الفائت والفائت في الصلوة فكذا ما هو جابر

والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى
كابي هريرة رض وانس بن مالك رض فاذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس
فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالفه كان العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابو هريرة
الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارأيت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضئا
منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه قوله وان خالفه كان العمل
بالقياس اولى لان ضبط حديث الرسول بمعناه والوقوف على كل ما اراده من كلام عظيم
فانه قد اوتي جوامع الكلم انما يكون بالعلم والاجتهاد وقد كان نقل الحديث بالمعنى
مستفيضا بينهم فاحتمل ان هذا الراوي نقل الحديث بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها
عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فدخل
في الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا بتركه روايته الا ترى ان ابا هريرة روى
الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس أرأيت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضئا
منه فانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اي على ان الخبر يترك

بالقياس اذا لم يكن الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابنا رواية ابي هريرة في
مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روي ان ابا هريرة قال انه عم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعت والمراد ههنا في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة لتخييل المشتري انها غزيرة اللبن فهذا الحديث
مخالف القياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة وايجاب
التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد
وخرج عليه حديث المصرات وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل
خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان التغيير من
الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه
لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول مخصوصا من الصحابة
لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض على ما اختار في الكتاب وهو
القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر ابي هريرة رض في الصائم اذا اكل او شرب
ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس

۲۶۷

وان عمر قبل حديث جنيد بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا اوجب الدية الكاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولذا قال عمر رض كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة الرسول ع وثانيها ان خبر المصرات انما رد لانه مخالف لظاهر الكتاب والسنة لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله ع من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث وثالثها انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان مؤمن عليه من اصحاب رسول الله صلعم وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري روى عنه تسعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لا يكون مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان هذه العبارة

ولم يذكر المتواتر والاجماع لانه مفهوم بالدلالة اولانهما قليلة جدا ام معدان

تقتضی ان یکون اشتراط موافقة خبر الواحد الکتاب والخبر المشهور والظاهر علی حال

دون حال وهو لیس کذلک فان الراوی وان کان فقیها یشترط فی خبره ان لا یکون مخالفا

لما ذکرنا قال علیه السلام تکثر لکم الاحادیث من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث

فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقیق ذلک فیما روی عن

علی بن ابی طالب انه قال کان الرواة علی ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله صلعم

وعرف معنی کلامه واعرابی جاء من قبیلة فسمع بعض ما سمع ولم یعرف حقیقة کلام

رسول الله صلعم فرجع الی قبیلته فروی بغیر لفظ رسول الله صلعم فتغیر المعنی وهو یظن

ان المعنی لم یتفاوت ومنافق لم یعرف نفاقه فروی ما لم یسمع وافتری فسمع منه اناس

فظنوه مؤمنا مخلصا فرووا ذلک واشتهر بین الناس ولهذا المعنی وجب عرض الخبر علی الکتاب

والسنة المشهورة فانقلت طعن فیه اهل الحدیث وقالوا روی هذا الحدیث یزید بن ربیعة

عن ابی الاشعث عن ثوبان ویزید بن ربیعة مجهول ولا یعرف له سماع عن ابی الاشعث وانما

یروی ابو الاشعث عن ابی اسماء الرحبی عن ثوبان فکان منقطعا فلا یصح الاحتجاج به

والجواب عنه ان امام محمد بن اسمعیل البخاری اورد هذا الحدیث فی کتابه وهو امام هذه

الصنعة فکفی به دلیلا علی صحته ولم یلتفت الی طعن غیره بعد کذا فی شرح اصول

البزدوی ونظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما روی عنه انه قال من

مس ذکره فلیتوضأ فعرضناه علی کتاب الله تعالی فخرج مخالفا لقوله تعالی فیه

رجال یحبون ان یتطهروا وانهم کانوا یستنجون بالاحجار ثم یغسلون

وجوب القبول انما ثبت فیما یتحقق انه من عند الرسول صلعم بالسماع عنه او بالتواتر ووجوب العرض انما ثبت فیما تردد ثبوته من الرسول صلعم

بالماء فلو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تنجيسا لا تطهيرا على الاطلاق نزلت
في اهل مسجد قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الاحجار والاستنجاء
بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا فلو كان مس الذكر حدثا لا يكون
الاستنجاء تطهيرا و قد ثبت بالنص انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس
الذكر حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر فلو لم يكن حدثا
لا يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا لما ذكرنا
فلذا ترك الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة
تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهير
عن النجاسة الحقيقية لا ينافي كون المس حدثا لانها لا تزول الا بالمس
وايضا انما يكون الحدث مذموما اذا لم يكن وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان
لاحكام الطهارة الحكمية كان حسنا وكان ممدوحا ايضا ولا اقل من ان لا ينافي
المدح لمقارنته الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن وان كان
بنفسه مذموما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا لانا لا نسلم ذلك
بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف وان الطهارة
الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك

قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلا تعضلوهن

ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منها اى من المرأة وتحقيقه ينافى بطلانه كما هو صريح الحديث وللخصم ان يقول تحقق الشئ ووجوده لا يستلزم صحته الا يرى ان الشئ يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من الشرائط كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف صحتها على ستر العورة ونحوها

ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو ما روى عن ابن عباس رض عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين وانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا فى جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شئ آخر فيقتضى ان لا يكون للمدعى يمين فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة فلو كان اليمين حجة للمدعى ايضا تقع الشركة فى اليمين بين المدعى والمنكر وهو خلاف النص

وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث وكما اذا اختلف الصحابة فى حادثة

٢٧٢

باراثهم ولم يحتج بعضهم في ذلك بالحديث الوارد فيها وكما اذا ورد فيما
يعم به البلوى وكما في مسئلة الرضاع فان الظاهر في هذه الصورة انه لو كان الخبر
صحيحا لما خفي عليهم ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى
فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال مثل حديث الجهر بالتسمية فان امر التسمية
مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في الصدر الاول والثاني فدل على زيافته
لانهم اي السلف لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة مع ان العادة تقتضي
استفاضة ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى دل على عدم صحته
وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين
منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده ولا يشكل على ما ذكر في الكتاب
الاخبار الواردة في الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة و
قراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والاخفاء بالتسمية وغيرها فانها لم تشتهر
مع ان الحوادث عامة ومثاله في الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت عليه
بالرضاع الطارئ جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبره ان العقد
كان باطلا بحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك اذا اخبر المرأة بموت زوجها
او طلاقه اياها وهو غائب جاز لها ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو
اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء ولا يعلم
فاخبره واحد عن نجاسته لا يتوضأ به بل يتيمم انه مثال الخبر المخالف للظاهر

في الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت عليه بالرضاع الطاري على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او اخته يجوز الاعتماد على خبره وللزوج ان يتزوج اختها قوله ولو اخبره اي ولو اخبره ثقة ان العقد باطل بحكم الرضاع بانهما ارتضعا من امرأة واحدة لا يقبل خبره لانه مخالف للظاهر وهذا لانه حين حصل النكاح بينهما بشهود وحضور جماعة لو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة ولاشتهر هذه الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل على انه غير صحيح بخلاف مسئلة الرضاع الطاري لانه غير مخالف للظاهر وانما قدم تلك المسئلة مع انها لم تخالف الظاهر لتوضيح امر الثانية بدوران الحكم مع وصف مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرأة فهذه المسئلة مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها **فصل** خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام وخالص حقه ما فيه الزام من وجه

اما الاول فيقبل فيه خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة فمثل عامة شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شابههما مثل الوضوء والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه عند الجمهور خلافا لبعض العلماء

انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو مفرع عنها لان خبر الواحد دليل لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل اصلاً كانت العبادة او فرعاً فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده انه قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص حق العبد وفيه الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة بان ادعى احد على اخر انه باع هذا العبد واشترى ذلك وان له الف عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفضل والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر ظهرت له مزية على غيره من يمين او شهادة وطمانية القلب الى قول اثنين اكثر وهذا اي اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء التي لا يطلع الرجال عليه فان شهادة المراة الواحدة فيها مقبولة فاذن يشكل قول المصنف يشترط فيه العدد على الاطلاق واما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والشركات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر الواحد بشرط التميز عدلاً كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق والصبي المميز او الكافر اذا اخبر ان فلانا وكله او ان مولى اذن له في التجارة حل له العمل به وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العادل والفاسق وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر كل مميز وكان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فان الانسان قلما يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه ولا دليل مع السامع غير

هذا الخبر فتسقط الشرائط التي ماعدا التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام في اصوله اذا اخبر غير ثقة ان فلانا وكلك بكذا احل لك العمل اذا وقع في قلبك انه صادق كذا ذكر شمس الائمة السرخسي فكيف يستقيم قول المص يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت ذكر فخر الاسلام في موضع آخر ان التحكيم بالراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات و ذكر محمد ايضا في كراهة الجامع الصغير في رجل راى جارية الغير في يد آخر يبيعها واخبره انه ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الراي فقيل ما ذكره في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب وذلك على الرخصة ويحتمل ان يكون في المسئلة روايتان

واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح ونظيره الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد ما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة لانه لو كان فيه الزام محض لاشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شيء منهما فاذا كان فيه شيء منهما يشترط له احدهما دون الآخر نظيره العزل والحجر فان اخبر رجلان مستوران او رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء والبيع وعهدته عليه ويلزم المأذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر ويشبه سائر المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزوم العهدة وفساد العمل انما كان بالتزام الوكيل المتصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له اصلا فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلذا شرط فيه احد الشطرين والله اعلم

البحث الثالث في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه واجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه واما في الاصطلاح

٢٧٦

فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل السنة ذوى العدالة والاجتهاد على حكم

فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة فان اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الامة وانما قال بعد ما توفى رسول الله لان فى حيوته الرجوع الى قوله ولا يعتبر باتفاق غيره فى نصب الشريعة وانما قال فى فروع الدين لان اصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلية فلا تظهر حجية الاجماع فيها للعلم وانما قال حجة موجبة للعمل ولم يقل للعلم ليعلم جميع انواع الاجماع لان من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سيأتى من بعد وهذا اى حجية الاجماع عند جميع اهل السنة وعامة الامة ومن لم يجعل الاجماع حجة فهو فى قول مخالف للكتاب والسنة لانه جعل حجة كرامة لهذه الامة قال الله تعالى كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ

١٧٧

وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على الباطل ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم الاجماع على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم الحادثة نصا ثم اجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف اما الاول فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالى ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر اي ثم الاجماع في القوة وايجاب الحكم على مراتب اولها اجماع الصحابة نصا اي تصريحا وثانيها اجماع بنص البعض وسكوت الباقين وذلك ان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال بعضهم لا بد من النص و لا يثبت بالسكوت لان السكوت في نفسه محتمل يحتمل ان يكون لخوف او لتفكر او لالتباس الامر لعدم اليقين بالنفي والاثبات او لمصلحة غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص من كل واحد ادى الى ان لا يكون اجماع ما خصوصا بعد القرن الاول حجة لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم كل واحد بقول يسمع منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغ حكم الحادثة وسكت عن الرد فلو كان الحق عنده خلاف ذلك لما كان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لاسيما بالسلف مثله ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت بين انواعه لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد والصحابة كانوا اعرفون باحوال النصوص ومشاهدة اسباب النزول واعلمون بمواقعها وحوادثها واحاطوا علما باقوال النبي وافعاله وبيان الشرائع والنصوص وكانوا اوقفون على معاني التنزيل وتاويله واسبقون في استنباط المعاني الفقهية من الكتاب والسنة من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم لما اتفق لهم من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم

فاء لا خلاف فيه لان فيهم اهل المدينة وعترة الرسول صلعم وفيه نظر لان الاختلاف الذي يكون مخالفا للكتاب يكون خلافا غير معتبر يؤيده

وهذا قال النبي في حقهم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على
احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد وبيانه اذا اختلف اهل عصر على قولين واستقر
خلافهم ثم انعقد الاجماع في العصر الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة
اهل الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع منهم وبقيت المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف مشائخنا في ذلك فقال الكرخي انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع اختلاف
السابق ونظيره بيع امهات الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه وبعضهم
جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها يكون باطلا لانه
خلاف الاجماع ووجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع
كل الامة والمخالف الاول لم يخرج من الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما كيف وان قوله اعتبر لدليله لا لعينه ودليله
باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة رض
وذلك باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة
وهي يثبت بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر
ان الامة الداخلة تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان اجماعهم حجة ويؤيده
ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف السابق المتقدم بالاجماع
المتاخر فكذا في مسئلتنا واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ ولم يبق معتبرا
معمولا به بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس واما التضليل فلا يحل لان الراي
يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال غاية ما في الباب
انه يورث شبهة في حجية هذا الاجماع زائدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني لان دليل المخالف

الاول لا ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلة هذا الاجماع اذا تقرر بعد
انقطاعه فلهذا صار بمنزلة خبر الواحد وقال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية
ونوى الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر رض انها رجعية لم تصح نية
الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة في هذا الاجماع
بخلاف عمر رض والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الرأى والاجتهاد ولا يعتبر
بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له في اصول الفقهية اي في
الفقه والشرائع واما في الشرائع التي لا يتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القرآن
والصلوة الخمس فعامة المسلمين داخلون في ذلك الاجماع ولا يعتبر بقول
العوام لانه لا نظر لهم في المعاني الفقهية التي هي مناط الاحكام في الشرع ولا بقول
المتكلم الذي لا بصيرة له في اصول الفقه والفقاهة في الاحكام قوله ولا
قول المحدث الذي لا خبرة له في اصول الفقهية وهي المعاني الفقهية ووجوه
الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد لان الظاهر ان المحدث عالم
بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر
اجماع كل جنس من العلماء في فنه ثم اختلفوا في الاصولي الذي لا يحيط بالاحكام
وفي الفروعي الذي لا معرفة له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولي
دون الفروعي لكونه اتيا بمقصود الاجتهاد بتدارك الاحكام من مفهومها ومنطوقها

ومعقولها وغير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي لعلمه

بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر احدهما لوجود نوع من الاهلية الذي عدم

ذلك في العامة ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية انما تحصل باجتماعهما لا باحدهما

ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب اجتمع عليه الآراء على حكم

الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة مثاله الاجماع على وجود الانتقاض عند

القيء ومس المرأة ينقض الوضوء بالاجماع اما عندنا فبناء على القيء واما عنده

فبناء على المس قوله مثاله الاجماع اه يعني ان من قاء ومس المرأة ينقض وضوءه

بالاجماع مع الاختلاف في علة الانتقاض ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد

ظهور الفساد في احد الماخذين بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواء

في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت به حتى لو ثبت ان

القيء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت ان المس

غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التي يبنى عليها الحكم

والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا في مسئلة

المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي مصيبا في مسئلة القيء مخطئا في

مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل قوله والفساد

متوهم في الطرفين جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا الاجماع متضمن

للفساد كما يشير اليه قوله وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد الماخذ

لان الحق في موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل لا تزاع فكان هذا اجماعا على الباطل فاجاب بان

الفساد غير متيقن في احد الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة القئ والشافعي

مصيبا في مسئلة مس المرأة بل الفساد متوهم لجواز ان يكون احد الامامين مصيبا والآخر مخطئا

فلا يؤدي الى وجود الاجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فالحاصل انه جاز ارتفاع

هذا الاجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه هذا يوهم انه متصل بقوله فلا يؤدي هذا الى الاجماع

على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع ما كان اجماعا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله

ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه بخلاف ما تقدم من الاجماع وهو ما اجتمع عليه

الآراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه توهم الفساد حتى يقال فيه انه يبقى بعد ظهور الفساد

المتوهم فيه والحاصل ان الاجماع المركب جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما بني عليه ولهذا اذا

اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وان لم يظهر ذلك

في حق المدعي اي لاجل ارتفاع الشئ لفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر

ان الشهود رقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاؤه لانه مبني على شهادة الشهود فاذا ظهر

الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل قوله وان لم يظهر في حق المدعي هذا دفع اشكال مقدر

وهو ان يقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال المقضي به الى المدعى عليه من المدعي فيما اذا كان

القضاء بالمال ورجع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل في حق المدعى عليه

والشهود لا في حق المدعي لانه اذا قضى القاضي له عليه نفذ القضاء لحجة شرعية صحيحة عنده

فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة شرعا وحجج الشرع لا يحتمل الفساد ولا البطلان لكنه يبطل

في حق المدعى عليه دفعا للضرر عنه حتى لا يجب دفع المال وفي حق الشهود زجرا عليهم حتى يجب الضمان

عليهم ولو كان القضاء ثابتا في حقهم لوجب على المدعى دفع المال الى المدعى عليه ولم يتعرض عنهم كما

اذا بقي الامر على صحة الشهادة وقيل معنى قوله يبطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو لا يصح فيما اذا

كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة رح وباعتبار هذا المعنى

سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة اي باعتبار ان الشيء يرتفع بارتفاع

علته سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء

كفار العرب علم رسول الله صلعم انهم لو تألفوا ومالوا الى الاسلام ومال معهم اقوام قوي اهل

الاسلام ولهذا كان يعطيهم من الزكوة ليتالف قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى

عنهم منع الزكوة عنهم لانتهاء علته وسقط سهم ذوي القربى وهم اقارب الرسول عليه السلام

لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم المساكين وسهم لابن

السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وكان لذوي القربى سهم

لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي عليه السلام سهمهم لانه عليه السلام انما كان

يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك

بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى الاسلام واغنى عن نصرهم سقط سهمهم لانتهاء علته يؤيده ما روي انه

قال سهم ذوي القربى في حال حيوتي وليس لهم بعد مماتي فان قلت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان

يستحقه نساؤهم وذراريهم لعدم النصرة منهم قيل لما كانت منهم نصرة موانسة القائلين على

انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم

بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا يثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل

فاما الخل لاتفيد طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اي على ان الشيء يرتفع بارتفاع علته اذا

غسل الثوب النجس بالخل وبغيرها من المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة المحل

٢٨٢

انما يكون بعلة وجود النجاسة في المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة تنجس المحل فيحكم
بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة تزول عن المحل حساً حقيقةً وحكماً كما تزول بالماء قوله
وبهذا اي بان علة الطهارة زوال النجاسة ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو
النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع طهارة الغسل والوضوء فان الخل يزيل التنجس عن المحل وطهارة
المحل عن النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء والغسل فانما عرفت شرعاً باستعمال
الماء المطهر وليس علتها زوال النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل نجاسة في المحل حتى تزول عند وانما
اثر الخل في زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يقبل طهارة الوضوء والغسل ثم بعد ذلك نوع
غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان احدهما اذا كان منشأ الخلاف
في الفصلين واحداً والثاني ما اذا كان منشأ مختلفاً فالاول حجة والثاني ليس بحجة مثال الاول
فيما اذا خرّج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل
بالفصل اي بعد ما تحققت من الاجماع من تفسيره وشرطه واقسامه نوع غريب من الاجماع وهو عدم
القائل بالفصل وهو ايضاً من الاجماع المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفاً فيهما فاذا
ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتتين معاً
او منتفيتين معاً عند الخصمين ولا قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتاً والآخر منفياً
فاذا اثبت احد الخصمين واحداً منهما ثبت الآخر لعدم القائل بالفرق في قوله واذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لان من قال بتقرير
النهي قال بصحة النذر وافادة الملك في البيع الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين

فاذا ثبت الاول ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة النذر و
افادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهي عن المشروعات عايد على شرعيتها عندنا خلافا
للشافعي فان قلت كيف يطابق هذا المثال للاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا فيهما
واصلا متفقا عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب هما ان النهي عن التصرفات
الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون الاصل خارجا عنهما ليخرج هذان الشيئان قلت
لو جعل شيئان مختلفا فيهما صحة النذر بصوم يوم النحر وافادة البيع الملك والاصل الذي هو
المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها كان مطابقا وان الى عنه ظاهر
عبارته ولو قلنا ان التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك
وسببه صحيح وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سبب وعلة وضع
لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع والشرع لكنه ههنا ليس بسبب للتحرير عندنا
في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط وعند الشافعي هو سبب في الحال للحرية وتفرع
على هذا الاختلاف في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر
او سبب الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او ان اشتريتك فانت حر
فان الشراء والتزويج سبب للملك وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك العبد او
تزوج المراة يعتق وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان سببا في الحال عنده
يحتاج الى المحل لينعقد ولم يوجد فبطل الكلام كما لو قال لاجنبية انت طالق فانه يبطل
لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق
وعندنا لما لم يكن المعلق سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق
ليس بسبب في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين لعدم القائل بالفصل
والكلام في هذا المثال وما هو بحمد السلام في التعليق وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم

موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به اى بذلك الصفة كما انه ترتب جواز نكاح الامة
على صفة الايمان قلنا طول الحرة اى القدرة على نكاح الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعي
ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح الامة
وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعي في اية الطول في مسئلتين احدهما ان انتفاء
الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وثانيهما انه الحق
الوصف بالشرط فيوجب انتفاؤه انتفاء الحكم فلذا لا يجوز نكاح الامة الكتابية بقوله تعالى
وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيٰتِكُمُ
الْمُؤْمِنٰتِ علق نكاح الاماء بعدم الاستطاعة وجواز نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا
كان مسئلة الطول متفرعا على انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط لا على ان ترتب الحكم على
اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم اذ صح بنقل السلف ان الشافعي فرع مسئلة الطول
على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة الامنة مع طول الحرة جاز نكاح الامة
بهذا الاصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية بهذا
الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط غاية الوصف انه
ملحق بالشرط على مذهبه في العدم عند العدم فاذا اثبتنا الحكم في الطول بان التعليق
لا يوجب العدم عند العدم يثبت الحكم في نكاح الكتابية لعدم القائل بالفصل فكان
اختلاف الحكم مع اتحاد المنشأ قوله ونظير الثاني اذا قلنا ان القيء ناقض
فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك لعدم القائل بالفصل او يكون موجب القتل العمد
القود لعدم القائل بالفصل فانهما وان كانت المسئلتان مختلفا فيهما لكن منشأ الخلاف
فيهما ليس بواحد لان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين
لا ينقض عنده وينقض عندنا بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات

يوجب تقريرها وكذلك موجب القتل العمد القود عنده وهذه المسئلة ليست بمفرعة ايضا
على اصل مسئلة القئ وهو الحدث والاصل المذكور وبمثل هذا القئ غير ناقض فيكون المس ناقضا
وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا يوجب صحة اصل اخر حتى
تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني كما لا يتيسر لنا ان يثبت الحكم في احد المسئلتين باثبات الاخرى
اذا كان المنشأ مختلفا لا يتيسر ان يستدل مستدل كذلك في مسئلة القئ مثلا بان يقول ان
القئ غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع مثل ان
ان القئ ناقض وان تدل على صحة ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحدث لكن لا تدل على صحة اصل
تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها

فصل

الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصريح النص او دلالته على ما ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا
اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه
نجس لا يجوز له التوضي بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس وذلك لبيان شرط صحة
الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله
تعالى لانه اقوى الدلائل ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب او من
السنة ينبغي ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او باقتضائه وسائر الوجوه التي مرت
وانما قلنا الواجب طلب الحكم من كتاب الله تعالى او من السنة اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع
امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة واخبره واحد لا يجوز له التحري واذا وجد
ماء فاخبر عدل انه نجس لا يجوز له التوضي لان الاخبار اقوى من التحري لان المخبر انما يخبر عن علم ومعرفة
والتحري دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء ولم يتيقن بحاله انه طاهر
يعمل بالظاهر وهو الطهارة في الاشياء على الاصل لكن ماله الى غالب الظن فاذا اخبره واحد انه نجس

يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة معلومة ثم اعلم
ان الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في المقصود وفي عرف الفقهاء بذل الوسع
والطاقة في طلب الحكم بطريقه وشرط صيرورة المرء مجتهدا حتى ساغ له ان يجتهد و
يعمل به ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام
الى اخرها والامر والنهي وغيرهما وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد و
متونها بان يعرف نفس الاخبار التي يتعلق بها الاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف فهي محصورة
وفيها تحقيقات مذكورة بان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح
للبخاري والجامع لمسلم والسنن لابي داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه
وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل وينبغي ان يعرف المفتي مواقع الاجماع
حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه

باب القياس وباعتبار ان العمل بالراي دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة في المحل اقوى من

الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الاول فاعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت و
ليس بثابت وهي قد تكون شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه والمراد بالشبهة في الظن
وذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه وقد تكون شبهة في
المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحل والحرمة
مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه و
هذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحقق كلاهما
فلا بد ان يكون الثاني لنشوءه عن النص اقوى من الاول لاستناده الى الراي والظن

وهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه مثال فيما اذا وطي جارية ابنه

لا يحد وان قال علمت انها علي حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك له في مال الابن

ثبت بالنص قال عليه السلام انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في ذلك ولو وطي الابن

جارية ابيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال ظننت انها علي حرام يجب الحد ولو قال ظننت

انها علي حلال لا يجب الحد لان شبهة الملك في مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت

نسب الولد وان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة

الملك ساقط بالاجماع فيه بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف ما اذا وطي الابن جارية ابيه

حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل لا شبهة الملك له لم تثبت بالنص وانما نشأت باعتبار البسوطة بين الاب

والابن في الاموال لانه لما كانت الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائرة من غير حشمة ظن ان

مال الاب وجاريته حلال له ولهذا اعتبرت هذه الشبهة في سقوط الحد لان العقوبات

مما تندرئ بالشبهة الا يرى ان قوما لو سبقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه خمر يجب عليه

الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة حيث لا يثبتان بها لان الفعل تمحض زنا

في نفسه بخلاف الشبهة في المحل لانها نشأت عن دليل شرعي ولا يرد عليه ما لو وطي جارية

اخيه او اخته وقال اني ظننت انها تحل لي فانه لم يجعل الجهل فيه شبهة في سقوط الحد

لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة ٢٨٨

ثم اذا تعارض الدليلان عند المجتهد فان كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة وان

كان بين السنتين يميل الى آثار الصحابة والقياس الصحيح اي ان كان التعارض بين النصين

وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل

بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما

او باحدهما عيناً لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة

في العمل باحدهما ايض لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ

فاذا تساقطا صار كانه ليس في الحادثة نص فلابد من طلب دليل آخر ليتعرف منه حكم الحادثة

فان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وان كان بين السنتين

وجب المصير الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من جوز تقليد

الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك بالقياس وجب المصير الى اقوالهم اولاً

فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير

اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما

كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما

بشرط التحري ولهذا الاختلاف بين العلماء لم يقدم المص احدهما على الآخر رعاية للمذهبين

واذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة قلبه اذا احتاج الى العمل و

ان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس

دليل شرعي يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحري وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل

باحدهما من غير تحري لان كل واحد من القياسين حجة شرعاً فيثبت له الخيار من غير التحري

كما في انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا يكون ايهما الحق والصواب كما في النصين

فقلنا يحكم برأيه ويعمل بشهادة قلبه لان في قلب المؤمن نوراً يدرك بالفراسة الحق عن الباطل

قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح

شهادة القلب حجة لذلك بخلاف انواع الكفارات لانه مخير في اتيان واحد منها والجمع

٢٨٩

لان كل واحد منهما حق وصواب وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما
بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس تحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس للثوب
بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان العمل بالراي انما يكون عند انعدام دليل سواه شرعا اى على ان
العمل بالراي وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره قلنا كذا حتى لو كان محتاجا الى الشرب
وليس عنده ماء طاهر حل له ان يتحرى لانه ليس للماء بدل في حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل
لا ينتقض ذلك بمجرد التحري وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر
على الثوب الاخر لا يجوز له ان يصلي العصر بالاخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري و
هذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة اخرى توجه اليه لان
كل واحد منهما تحرى والاول تاكد بالعمل والثاني مجرد التحري فلا يصلح معارضا للاول فكيف
يكون متناقضا والاول تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه وفي ذلك لان العمل
بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح جهة بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا
مضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهاد اخر فيما فيه لم ينتقض الاول به لان القبلة مما
يحتمل الانتقال فامكن نقض الحكم بمنزلة نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب
لو جاز العمل بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الاول لادى الى تصويب كل قياس لما بينا
انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة ضرورة صار العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا
العمل بالاخر صار ذلك ايضا صوابا والتحري الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق و
هو باطل بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك بمنزلة حكم النسخ
الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق وعلى هذا مسائل الجامع الكبير في تكبيرات
العيدين وتبدل راي العبد كما عرف اختلف الصحابة فيها فقال بعضهم تسعا وبعضهم يكبر ثلثة
عشر وبعضهم يكبر خمسة عشر فاذا افتتح الامام وهو يرى تكبيرات ابن عباس رض

فصلی رکعة ثم رای تکبیر ابن مسعود رض یعمل به فی المستقبل والله اعلم بالصواب

البحث الرابع فی القیاس

وهو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة بینهما

فصل القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدلیل فی الحادثة وهذا مذهب جمیع الصحابة والتابعین وعلماء الامة فی کل عصر خلافا لبعض اهل الهواء کالشیعة والخوارج وقد ورد فی ذلک ای فی حجیة القیاس شرعا الاخبار والاثار کثیرا مما لایعد ولا یحصی منها حدیث معاذ رض قال علیه السلام لمعاذ بن جبل حین بعثه الی الیمن بم تقضی یا معاذ قال بکتاب الله تع ثم قال ع فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال ع فان لم تجد قال اجتهد فیه برایی فصوبه الرسول علیه السلام وضرب علی صدره فقال علیه السلام الحمد لله الذی وفق رسول رسوله علی ما یحب ویرضی وهذا دلیل علی جواز العمل بالقیاس عند عدم النص من الکتاب والسنة وروی ان امراة خثعمیة منسوبة الی خثعم وهو ابو قبیلة اتت الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالت ان ابی کان شیخا کبیرا ادرکه الحج ای وجب علیه وهو لا یستمسک علی الراحلة ای لایقدر علی استمساک نفسه وضبطها والثبات علیها افیجزئ ای یکفی ان احج عنه فقال علیه السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیت اما کان یجزیک فقالت بلی فقال علیه السلام فدین الله احق بالقضاء فالحق رسول الله صلعم الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیة واشار الی علة مؤثرة فی الجواز وهو القضاء وهذا هو القیاس روی ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعی رحمة الله تعالی علیه

في كتابه المسمى بالشامل من قيس بن طلق عن ابيه طلق بن علي انه قال جاء
رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى في
مس الرجل ذكره بعد ما توضأ فقال هل هو الا بضعة منه اي قطعة لحم وهذا
هو القياس لانه قاس هذا العضو على سائر اعضاء الرجل فانه لو مس غيره
من الاعضاء لا ينقض الوضوء فكذا هذا وسئل ابن مسعود عمن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برأيي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد كنى به عن نفسه فقال
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط **شروط** صحة القياس خمسة
احدها ان لا يكون في مقابلة النص والثاني ان لا يتضمن تغيير حكم من
احكام النص والثالث ان يكون المعدى حكما يعقل معناه والرابع ان يقع
التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي والخامس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه
مثال القياس فيما حكي ان حسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلوة فقال
انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينتقض به
الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينتقض بالقهقهة وهي
دونه فهذا قياس في مقابلة النص وانما شرط هذه الشروط اما الاول فلان
القياس دليل ظني فلا يصح مقابلا للنص وخالف فيه مالك والثاني فلان تغيير
حكم النص ابطال له واما الثالث فلان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة

الاصل واذا لم يفهم للاصل معنى اى علة لايتاتى القياس واما الرابع فلان مبنى

القياس على اشتراك الاصل والفرع فى العلة ولا علة فى وضع الاسم للمسمى لتعدى

بها الاسم الى غيره واما دلالة الاسم على المسمى فللاستعمال وذلك مفقود فى المستعار

واما الخامس فلان التعدية ان كانت على وفاق النص الذى فى الفرع فلا فائدة فيه

وان كانت على خلافه فهى باطلة لمناقضته حكم النص وهو حديث الاعرابى الذى فى

عينه سوء وقد سبق فى قسم السنة فى تقسيم الراوى وكذلك اذا قلنا جاز حج المراة

مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا بمقابلة النص وهو قوله لا يحل لامراة تؤمن

بالله واليوم الاخر ان تسافر ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم

محرم منها قوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المراة مع المحرم بالاتفاق فيجوز مع الامينات

كما هو مذهب الشافعى والجامع وقوع الامن عن الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات

الامينات وهذا القياس مخالف للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه

المسافرة مع الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق

سواء كانت مع الرجل او مع المراة الامينة او غيرهما وللخصم ان يقول ان الامينات الحقت بهما

فكانت فى معناهما ومثله لا يفيد مخالفة النص كما فى قوله انما الوضوء على من نام

مضطجعا الحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثانى

وهو ما يتضمن تغير حكم من احكام النص ما يقال النية شرط فى الوضوء بالقياس على التيمم فان

هذا يوجب تغير اية الوضوء من الاطلاق الى التقييد وكذلك اذا قلنا الطواف بالبيت

صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا يوجب

تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية والطواف قد مر البحث عنها

فى فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه قولهم فى جواز التوضى بنبيذ

التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه روي انه ع
توضأ به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره من
الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بالنص على
خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم الماء
حتى لو امر احدا باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر يخطأ عادة وليس ايضا في معنى الماء
لانه ليس بقالع كالماء وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره او قال لو شج
رجل في صلوته او احتلم بنى على صلوته بالقياس على ما سبقه الحدث لا يصح لان
الحكم في الاصل لم يعقل معناه فاستحال التعدية الى الفرع اي لو قال احد لو شج
رجل في صلوته اي شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه الدم او احتلم بنى على
صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه الحدث فهذا القياس لا يصح اذ الحكم في
الحدث ثابت بالنص على خلاف القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة ولا
صلوة الا بطهارة والشيء لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه
غيره فان قلت هذا الحكم ثابت بالنص وهو قوله من قاء او رعف او امذى في صلوته
فليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم ومورد النص في القيء والرعاف والمذي والبناء ثابت في سائر الاحداث بالقياس
عليها فلو لم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلت ذلك ثابت بطريق الدلالة لا بطريق القياس
لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير السبيلين مما يسبقه كثيرا كالقيء والرعاف

بل اسبق واكثر وقوعا منها فثبت الحكم فيه دلالة والشيء انما يحصل بقصد
من غيره والاحتلام لا يكثر وقوعه مع ان فيه عملا كثيرا كذا قالوا
وبمثل هذا قال اصحاب الشافعي رح قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا
طاهرتين فان افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت في القلتين
فانه لا ينجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا اي لا يحتمل
نجسا والقلة مائتان وخمسون منا لكن نقول هذا القياس غير صحيح لان الحكم
لو ثبت في الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة في القلتين كان غير معقول
معناه لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معناه وانما قال لو ثبت
295 في الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان في ثبوته قيلا لانه ضعفه
ابوداؤد وهو كان من ائمة اهل الحديث يرجع اليه في تحقيق الحديث ولانه روى ان
ابن عباس رض وابن زبير امرا بنزح ماء زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما
فعلم انه شاذ في حادثة يعم بها البلوى فيرد كخبر الوضوء مما مسته النار والقلة ايضا اسم
مشترك فانه اسم لراس الجبل والجرة وغيرهما فلذا قال المص ان هذا الحديث غير مسلم وعلى تقدير
التسليم فالقياس لا يصح ومثال الرابع اي مثال فوات الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لامر شرعي
لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون
خمرا ايضا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه النباش في هذا
فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا
النوع من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر
ولو جرت المقايسة في الاسامي اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولانه هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك لان
يجعل السرقة سببا للنوم من الاحكام فاما علقنا الحكم باسم من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان في

الاصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم باسم
اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير الخمر قوله وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا
لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس وهذا عندنا واما الاختلاف في اثبات الاسماء بالقياس ام لا ذكر في اصول
الفيروزابادي في مذهب الشافعي رح ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ومن اصحابه من قال
لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة رح ودليلنا هو ان النحويين اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع و
كل مفعول منصوب ولم يسمعوا ذلك من العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على رفع فاعل
ونصب مفعول علموا انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا المفعول لكونه مفعولا فحملوا
عليه كل فاعل وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه ثم اذا اثبتوا اسم الشيء لشيء اخر
اعطوه حكمه ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه
وهو ليس بخمر انما الخمر هو النيء من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم
خالص له باتفاق اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث والمنصف
ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وعلى هذا يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها ويجب الحد
بشرب قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا
ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع
يده قوله وهذا اي اثبات الاسم بالقياس من الخصم مع اعتراف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع
للمنصف واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم باسم اعم من الخمر الخ هذا منقوض
بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم باسم اعم من المنصوص وغيره ومثال الشرط
الخامس هو ما لا يكون الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
لا يجوز بالقياس على كفارة القتل اي مثال فوات شرط الخامس انهم قالوا لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة

فی کفارة الیمین والظهار بالقیاس علی کفارة القتل فان الایمان شرط فی کفارة القتل بقولہ تعالی

فتحریر رقبة مؤمنة قلنا هذا القیاس فاسد لان الرقبة فی کفارة الیمین والظهار غیر مقیدة

بصفة الایمان فی النص فکان موجب النص اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة کانت او کافرة فکان شرط

الایمان ابطال موجب النص وهو اطلاق الحکم ولو جامع المظاهر فی خلال الاطعام یستانف

الاطعام بالقیاس علی الصوم اعلم انہ تعالی قال فی کفارة الظهار فمن لم یجد

فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا فانہ

شرط فی الصیام خلوه عن المسیس واطلق الاطعام فکان موجبہ جواز الاطعام علی الاطلاق فلو شرط فی الاطعام

خلوه عن المسیس بالقیاس علی الصوم لان کل واحد منهما کفارة الظهار لکان ترک الاطلاق النص بالقیاس

ویجوز للمحصر ان یتحلل بالقیاس علی المتمتع اعلم ان المحصر اذا لم یقدر علی الهدی یبقی محرما

ولا یتحلل بالصوم عندنا وقال الشافعی رح حلل بالصوم کالمتمتع اذا لم یجد الهدی و

الجامع العجز قلنا ان الفرع هو المحصر منصوص علیہ بخلاف حکم القیاس وهو قولہ تعالی و

لا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محلہ والمتمتع اذا لم یصم فی ایام التشریق یصوم

بعدها بالقیاس علی قضاء رمضان اعلم ان المتمتع اذا لم یجد الهدی فانہ صام ثلثة ایام اخرها

یوم عرفة وسبعة اذا رجع فان فاتہ الصوم حتی اتی یوم النحر لم یجزہ الا الدم وقال الشافعی رح اذا فاتہ الصوم

الی عرفة لم یجز الصوم فی ایام التشریق لانہ منهی عنہ فاذا لم یصم یصوم بعدها بالقیاس

علی قضاء رمضان والجامع ان کلا منهما صوم موقت فات عن وقتہ قلنا هذا القیاس

لا یصح لان الفرع منصوص علیہ لما روی ان عمر رض اذن رجلا قال انی تمتعت ولم اصم حتی

مضی یوم عرفة فقال علیک الهدی آه فان قلت هذا قول برای الصحابی ولیس بنص

حتی یترک بہ القیاس الا یری ان ارباب المذاهب یخالفونهم کثیرا بالرای فی مسائل الفقہ

فقال الرجل لا اجد فقال سل عن قومک فقال الرجل ماههنا احد من قومی فقال عمر رض لغلام اعطہ ثمن شاة ١٢ معدن

٢٩٧

قلت الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالراي على المختار لانه محمول على السماع
والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس الشرعي انما قيد به احترازا
عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة وعن القياس العقلي
وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه
على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه قوله هو ترتب الحكم
على معنى وترتب الشيء على الشيء بناؤه عليه وثبوته به اختلف القائسون فيه فقال
مشائخ العراق الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة
وضعت دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشائخ سمرقند
ان الحكم يثبت بالعلة في النص حتى وجد مثله في موضع آخر يتعدى اليه وهو
قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا في الميزان فعلى هذا قوله ترتب
الحكم اشارة الى القول الثاني فان قلت القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واما ترتب الحكم في الاصل على العلة هو تعليل لا قياس فكيف يستقيم قوله هو ترتب الحكم على معنى
قلت قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب الحكم ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب او بالسنة
او بالاجماع او بالاجتهاد والاستنباط اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا
انه لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان التركي والهندي
ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة
وكذا لوصف الحرية ووقاع الاهل تجب الكفارة على العبد بالزنا ووطي الامة واتفقوا ايضا على
انه لا يصح باي وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون
المعنى علة وهو اما الكتاب او السنة او الاجماع او الاجتهاد والاستنباط مثال العلة
المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة سقوط الحرج في الاستيذان

۲۹۹

فی قولہ تعالی لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدھن طوافون علیکم بعضکم

علی بعض بیانہ انہ تعالی امر بان یستاذن العبد والذین لم یحلموا فی

ثلث اوقات من قبل صلوٰۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظہیرۃ

ومن بعد صلوٰۃ العشاء واسقط الاستیذان بعد ھذہ الاوقات وبین علۃ

کثرۃ الطواف بقولہ تعالی طوافون علیکم بعضکم علی بعض یعنی ان بکم وبہم حاجۃ

الی المخالطۃ والمداخلۃ بما یطوفون علیکم للخدمۃ وتطوفون علیہم للاستخدام

فلو لزم الامر بالاستیذان فی کل وقت لادی الی الحرج قولہ ثم اسقط رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم حرج نجاسۃ سور الہرۃ بحکم ھذہ العلۃ فقال الہرۃ

لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین علیکم والطوافات فقاس اصحابنا جمیع ما

یسکن فی البیوت کالفارۃ والحیۃ علی الہرۃ بعلۃ الطواف فیہ بیان وتائید ان

الطواف علۃ ھذا الحکم حیث علل علیہ السلام سقوط حرج النجاسۃ بھذہ العلۃ

وکذلک قولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر بین ان

الافطار شرع للمریض والمسافر تیسیرا للامر علیہم لیتمکنوا عن تحقیق ما یترجح

فی نظرھم من الاتیان بوظیفۃ الوقت او تاخیرہ الی ایام اخر وباعتبار ھذا المعنی

قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ المسافر اذا نوی فی ایام رمضان واجبا اخر یقع عن واجب

اخر لانہ لما ثبت لہ الترخص بما یرجع الی مصالح بدنہ وھو الافطار فلان

یثبت لہ ذلک بما یرجع الی مصالح دینہ وھو اخراج النفس عن عہدۃ الواجب اولی

وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض والمسافر بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان ان الحكم في الافطار

للمريض والمسافر تيسيرا عليهم بان يساوى الافطار والصوم عندهم ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما

في نظرهم لمصلحة قوله وباعتبار هذا المعنى اى باعتبار ان لزوم الصوم ساقط بالترخص فان قيل كيف

يصح اختيار الصوم عن العبد لان في الصوم مشقة واللائق بالعبد ان يختار ما هو الارفق وهو

الافطار اذ اختيار الاشق وترك الايسر نوع الى الربوبية والشركة ولهذا اكره الاكمال

بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل لا في الاكثر قلت في الصوم ايضا يسر موافقة

المسلمين لان البلية اذا عمت طابت وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه

يتفرد بالصوم ويرى الناس ياكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة

فان اليسر فيها متعين في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر ومثال

العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على من نام قائما وقاعدا

او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام استرخت مفاصله

جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء لو

ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر ولذا قال عليه السلام

المستحاضة توضأ وصلى وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل النبي عليه السلام

علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل استرخاء المفاصل علة لان

قوله عليه السلام فانه انما يذكر مثله للتعلية في كلامهم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك

كلمة ان يذكر لبيان العلة كما في قول الشاعر بكرا يا صاحبي قبل الهجير

ان ذاك النجاح في التبكير وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون

٣٠١

وكذلك قوله عليه السلام توضئي وصلي فقد مر ذكره ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا

الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة والبلوغ

عن عقل علة لزوال ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه

العلة وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود

العلة قوله ومثال العلة المعلومة بالاجماع فيما قلنا اى اصحاب ابى حنيفة رح وغيرهم الصغر
علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن
القيام بمصالحه فلذا جعل للولي ولاية عليه ليقوم بأموره فان قلت قد ذكر في كتب علمائنا
ان عند الشافعي العلة في هذه المسألة البكارة ولهذا لا يجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة وله ولاية على البكر البالغة
لوجود البكارة في هذه دون الاولى فانى يصح ثبوت علية الصغر بالاجماع قلت سلمنا انه
كذلك في الصغيرة لكنه انما جعلنا الصغر علة بالاجماع في الصغير لانه مولى عليه على
الاطلاق بالاجماع فيثبت ان ولاية الانكاح في حقه لعلة الصغر لا غير ثم بعد ذلك نقول

القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت في الاصل والثاني

ان يكون من جنسه مثال الاتحاد في النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح في حق

الغلام فيثبت ولاية الانكاح في حق الجارية لوجود العلة فيها وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة

وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر الهرة فيتعدى الحكم الى سواكن البيوت

لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولاية الانكاح فتزول الولاية عن

الجارية بحكم هذه العلة ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط

حرج الاستيذان في حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه

اى سؤر الهرة وسواكن البيوت ١٢

العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذلك الصغر علة ولاية
التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ
الجارية عن عقل زوال ولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه
العلة والمراد بالاتحاد في النوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل كالذي يبتغى الحلال
كما ان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية والغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين
في الهرة وسواكن البيوت وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسألة ان الولاية في
الجارية تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب الصغيرة
وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد في الجنس ان يشترك الحكمان
في وصف ويختلفا في وصف كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية
المال ومثل حرج الاستيذان وحرج النجاسة ثم لا بد في هذا النوع من القياس من
تجنيس العلة بان يقول انما يثبت ولاية الاب في مال الصغيرة لانها عاجزة عن
التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا تتعطل مصالحها المتعلقة بذلك
وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الاب على هذا نظائره قوله
تجنيس العلة اي بيان ان العلة معنى عام يعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم المنصوص في جنسه
من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال
والنفس فلهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله وحكم القياس الاول هو ان
يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد
في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان فرقا في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا

النوع ان يقول مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيب لان
الثيب صارت لها قدرة التصرفات بنفسها لزوال حيائها فنقول هذا لا يضرنا لثبوت
الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف آخر هكذا
قيل وحكم القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فساده بمانعة
التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها الاصل والفرع فلا تؤثر في حكم الاصل

ثم الفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره
في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي
عاجزة عن التصرف فيهما ومثل هذه لم توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم
ان في هذا المقام اشكال من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة
يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيها ان الفرق اذا كان
في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره لا بالاول ولا
بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم الاول من
الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو العلة المستنبطة بالراي والاجتهاد

ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت
الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه اعلم انه اذا لم يوجد نص او اجماع دليلا على العلة
اختلف القائسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد و

هو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تاثيرا واخالة وقال بعض اصحاب الشافعي به الاخالة وهي ان يقع في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة وعندنا هي الملايمة والمناسبة وهي ان يكون بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يضاف الحكم اليه لمناسبته لا بشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا راينا شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير ولتحصيل مصالح الثواب وهذا كما عللنا في ولاية الانكاح في الصغير بعلة الصغر للمناسبة لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز فكان هذا تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة في مال الصغير بالاجماع وانما يشترط هذا لوجوب العمل بالوصف لان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد ولا بد لوجوب القضاء بشهادة الشاهد من العدالة وهو اجتنابه عن محظور دينه واجتنابه عنها يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب في الشهادة ايضا فظهور اثر الوصف في موضع اخر يدل ظاهرا على انه مؤثر في موضع النزاع فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة

المؤثرة في موضع الاجماع ١٢

فجوزه ولا يوجبه كما اشار بقوله اذا عرفت هذا فنقول اذا رأينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع يوجب العمل عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على الظن وقد بطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب اى بالفرق بين الاصل والفرع في الوصف المناسب لان عنده اى عند وجود الفرق يوجد مناسب في الاصل المقيس عليه سوى الوصف الذي عللتموه به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثاني بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور اى على ما ذكرنا من الاقسام الثلثة والفرق بينها ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة تزكية الشاهد المعدل من المزكي لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكي والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذي عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة على ان هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه ومناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة بدليل من نص او اجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب وكونه بمنزلة المستور لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم في موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثاني فلا تناقض ان يقول فعلى هذا لا فرق بين النوع الثاني والثالث في التحقيق فافهم

فصل

الاسئولة

٣٠٦

المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب و

العكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة لما فرغ الشيخ

من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة شرع في بيان دفعه

واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثاني منع الحكم وهي ان يوقع

سوال على المعلل وهي اساس المناظرة واصلها لان المناظرة وضعت على مثال

الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي

رام اثباته على السائل والسائل مدعي عليه وكان سبيله الانكار كما ان سبيل

المدعي عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير

الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب موثرا في الحكم يتجاوز

السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب ثم

بالعكس ثم بالمعارضة فاذا ال الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب مثاله اي مثال

المنع في الوصف في قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط بموت

ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي العلة و

هو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا الوصف فنقول لا نسلم وجوبها

بالفطر بل عندنا يجب براس يمونه ويلي عليه فان قيل لا يستقيم

هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس ههنا القياس

مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية كالديون التي تحقق اسبابها او يجعل
هذا قياسا بلا مقيس عليه ويسمى هذا تعليلا وقد تقرر تحقيق المسئلة في باب الاسباب
وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا
لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب قوله فلا يسقط بهلاك النصاب
كالدين بعد ما حال الحول ولم يؤد الزكوة جعل وجوب مقدار الزكوة علة للحكم وهو بقاء
الواجب بعد هلاك المال وانما نمنع هذه العلة فنقول لا نسلم ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداؤه
في الذمة ولئن قال الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم
بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية اي قلنا
لا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم منع رب الدين عن ان يأخذ
مقدار دينه من مال مديونه حتى اذا خلى المديون بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة
الدين وان لم يأخذ الدائن المال وهذا اي قولنا لا نسلم ان وجوب الاداء ثابت من قبيل
منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام وللقائل ان يقول الحكم في هذا
القياس عدم سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين
الاصل والفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم وكذلك اذا قال
المسح ركن في باب الوضوء فسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم بان التثليث مسنون في
الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة في باب
الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل
وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب اي وكذا اذا
قال القائل بسنية التثليث في مسح الراس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل في
الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن في الوضوء قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون

في الغسل فمنعنا الحكم وهو سنية التثليث في المقيس عليه وهو الغسل في الاعضاء الثلثة وبيانه
ان التكرار ليس بسنة مقصودة في الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية في التكرار انما اثره في سنية
التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض ولان الاصل في سائر الاركان ان
التكميل انما يكون باطالة الفرض في محله فيما امكن الا ترى ان القيام والركوع والسجود انما يكون
تكميلها باطالتها لا بتكرارها وكذا القراءة الا انا لم نجد محل الاطالة في الغسل لان
المفروض لما استغرق محله كانت الاطالة تكميلا في غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا
عن الاصل والعمل بالاصل ممكن في مسح الراس فقلنا بالاطالة فيها بالاستيعاب وكذلك قال
تقابض البدلين في بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود فانه شرط تقابض البدلين في عقد
الصرف والجامع ان كلا منهما مال يجري فيه الربو قلنا لا نسلم بان التقابض شرط في باب النقود
بل الشرط تعينها كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط
التقابض خلفا عن التعيين فلا يكون شرطا باصله اي قلنا لا نسلم ان التقابض شرط في عقد
الصرف بل الشرط تعينها وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض البدلين لان النقود لا يتعين
بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ لثبوتهما في الذمة ولهذا اذا
ابتاع سلعة بدراهم معينة جاز ان يؤدي مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين قبل القبض
اذا عين واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة وبيان ان معلولها
غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد
لا يدخل في المحدود قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل في المحدود
اي واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم المدعا ظاهرا بهذا القياس
وبيان ان معلولها اي معلول هذه العلة بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما في مسئلة

المرفق فان المعلل اى القايس ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل يسلم ان هذا
الوصف وهو كونه حدا فى باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا وهو انه لا يدخل
تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت المحدود والمحدود ههنا الجانب
الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد للساقط لا لحد الغسل فلا يدخل تحت الساقط وكذلك
يقع صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين اى لا يجوز بمطلق النية ونية النفل
كصوم القضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا
باطلاق النية لانه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع اى قلنا صوم الفرض لا يجوز
بدون التعيين فهذا التسليم ما ادعاه المعلل علة وهو انه لا يجوز بدون التعيين
عندنا وانما جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين من جهة الشرع وتعيين
الشرع فوق تعيين العبد ولئن قال لا يجوز بدون التعيين من
العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين
ثم لم يثبت من جهة الشرع ولذلك شرط تعيين العبد وههنا
وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد
وحاصل هذا الجواب الممانعة فى شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل
لانه انما شرط التعيين فى الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفى
الفرع يوجد التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين المثالين
المذكورين فرق فى الدفع وهو ان المثال الثانى اتم طباقا من المثال الاول

على ما تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان احدهما

ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم القلب في اللغة تغيير هيئة الشئ

على خلاف الهيئة التي كان عليها وفي الاصطلاح هو بهذا المعنى تغيير التعليل الى هيئة

بخالف الهيئة التي كان عليها وهو نوعان احدهما ان يجعل السائل معلولا اى حكما

ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل علة ما جعله المعلل معلولا وفيه ابطال التعليل

بابطال علته لجعلها حكما وهذا القلب في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشئ اسفله

واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل

ما كان حكما في الاصل علة لحكم اخر فاما لو علل بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب

ومثاله في الشرعيات جريان الربوا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم

بيع الحفنة من الطعام بحفنتين من الطعام اقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع

ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجري فيه الربوا

في القليل والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجري فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا

في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه

في الكثير حكما وهو علة في قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في

القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه كما يقول

الاثمان انما يجري الربوا في كثيرها لانه يجري في قليلها وقول المص في التالي

كالاثمان وكالصبي يخل بالمقصود وكذلك في مسئلة ملتجي الحرم

حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف

توجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علته معلولا لذلك الحكم لا يبقى

علة له لاستحالة ان يكون الشئ الواحد علة للشئ ومعلولا له قوله في مسألة

الملتجي وهي ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا وقال الشافعي يقتل فيه

بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص

اتفاقا فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان هذا حاصل قوله

في هذه المسئلة وان لم يكن مثالا لمورد القلب للتقرير المذكور في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس توجب

حرمة اتلاف الطرف وان كان مورد القلب كما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم دليلا الا بعد ضم

مقدمات اخر وبيانه ان حرمة اتلاف النفس تحكم ثابتة في صيد الحرم فان حرمة

طرفه انما يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة في الملتجي لعدم حرمة النفس

غير ثابت ولا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل والوجه الثاني من القلب ان

يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لنقيض ذلك الحكم فيصير

الوصف الذى علل به حجة للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا كقلب الجراب

وهو جعل ظهره بطنا او بطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا عليك فقلبته

وجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك مثاله صوم رمضان

صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء اى مثاله ان يقول الشافعي صوم رمضان

انه صوم فرض فيستغنى فيه تعيين النية كصوم القضاء

قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم له يعني شرعا كالقضاء

واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع العكس لغة ان يرد الشئ الى السنة الاولى وفي الاصطلاح ان يتمسك السائل باصل المعلل اي بما جعله اصلا مقيسا عليه لضد ما فرع المعلل اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعى بالقياس فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو نفس معنى القلب المذكور ويدخل فيه فساد الوضع على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لانه فيه نفي الزكوة من حلي النساء قلت ما تحقق من معنى العكس المذكور في نسخ الاصول ومثاله من الامثلة المذكورة فيها هو ان تعلل السائل باصل المعلل لنفي الحكم المعلل بنفي لازم الحكم الاول وبنفي نظيره على وجه يضطر المعلل الى المفارقة بين الاصل والفرع مثاله اي مثال العكس قول اصحاب الشافعي في مسئلة الحلي الحلي اي حلي النساء اعدت للابتذال فلا تجب الزكوة فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا بطريق العكس لو كان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع فالمراد به ان يكون

قياس المعلل فاسد فى اصل وضعه بان يجعل العلة وصفا لا يليق بالحكم

فاورد عليه السائل بيان فساده مثاله فى قولهم فى اسلام احد الزوجين

اختلاف الدين اعترض على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه

جعل الاسلام علة لزوال الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون

مؤثرا فى زوال الملك قوله مثاله فى قولهم فى اسلام احد الزوجين ان تقع الفرقة

بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الاخر قالوا لان

فى اسلام احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة قلنا هذا

فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك والاسلام عهد عاصما

للملك والحقوق كما اذا اسلم فى دار الحرب فقد عصم نفسه وماله وولده الصغير

فلا يكون مؤثرا فى زوال الملك وكذلك فى مسئلة طول الحرة انه حر قادر

على النكاح فلا يجوز له نكاح الامة كما لو كان تحته حرة قلنا فوصف كونه

حرا قادرا يقتضى جواز النكاح فلا يكون مؤثرا فى عدم الجواز قوله

فى مسئلة طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة يقول الشافعى انه لا يجوز

نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لانه حر قادر على نكاح الحرة فلا يجوز له نكاح

الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل القدرة على

النكاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة

فلا يكون من اثر القدرة **واما** النقض فمثل ما يقول الوضوء طهارة فيشترط

له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود العلة وتخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيها واما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان ياتي السائل بدليل اخر ينفي حكم دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الدليل وان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكر وهو الظاهر

فصل الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي والحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا وتسمى الواسطة علته لما تم البحث من دلائل الشرع وهو الاصول الاربعة فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها وشروطها وعللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق بسببه لانه يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة في الحكم والحكم يوجد عند وجود الشرط فالسبب ما يكون طريقا ووسيلة الى المسبب هو الحكم بواسطة بين الحكم والسبب كالطريق فان معناه اللغوي الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان الطريق سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي وكما جاء السبب في اللغة بمعنى الطريق جاء بمعنى الحبل ايضا لان الحبل سبب الوصول الى الماء بالادلاء وتسمى الواسطة علة مثاله

فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب التلف بواسطة توجد من الدابة و
الطير والعبد فانه سبب تلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت الدابة وضلت فتلفت فكان تلفها
بواسطة خروجها وهو علة تلفها وكذا اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج الطير وسطة
بين تلفه وبين فتح القفص وكذا اذا حل قيد العبد حتى ابق فان تلف العبد بواسطة اباقه وبين حل قيده
وهو ذهاب العبد والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب
لانها تؤثر في الحكم ويثبت بها والسبب يفضي اليه لا غير فكانت اولى باضافته اليها الا
اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع
السكين الى الصبي فقتل به نفسه لا يضمن اي الدافع ديته لانه اجتمع لتلفه سبب
وهو دفع السكين وعلة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين من
يد الصبي فجرحه يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختياري له فلم يكن الهلاك
حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو
متعد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فصار الدافع سببا له لانه ليس
لفعله اختيار ولو حمل الصبي على الدابة فسيرها الصبي فجالت يمنة ويسرة فسقط
ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان سببا لتلفه لكن اعترضت عليه علة وهي سير
الدابة وهو فعل اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم الى العلة ولو دل انسانا على
مال الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه اي او دل انسانا على نفس الغير فقتله اي
الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال في هذه
المسائل الثلث لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما ما يصلح علة لاضافة
الحكم اليها وهي فعل المدلول الذي باشره باختياره فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل المذكور

وهو ان السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط السكين فانها اضيف حكمها الى السبب وهي متفرعة على الاستثناء المذكور قوله وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم لها لجواز ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم الى السبب فاجاب بان الضمان على المودع انما هو بجناية على الوديعة وترك الحفظ الذي التزمه بعقد الوديعة وتضييعه اياها فكان ضامنا بمباشرة هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان الضمان على المحرم انما يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله الا ان الجناية جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك ليضمن بمجرد الدلالة بدون ان يتصل بها القتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر بالقتل لانها انما صارت جناية بازالة الامن الصيد وازالته بعرض الانتقال والانتقاض لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يصبه وقد يكون السبب بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم اليه مثاله فيما تثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه لانه لما ثبت العلة بالسبب يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلف شيئا ضمن

ای لاجل ان السبب اذا کان بمعنی العلة یضاف الحکم الیه ١٢ معدن

٣١٦

السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته مالاً فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد لان

سير الدابة يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى الشهادة لما انه لا يسعه ترك

القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل

السائق قوله ضمن السائق لان اصابتها بيدها بفعلها وان كان علة التلف لكنها حدثت

بالسوق لان السوق يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره وكذلك

مسئلة الشهادة لان القاضي كالبهيمة محمولة على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام

مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرًا للامر على المكلف ويسقط به

اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب لما في التكليف على العمل بحقيقة العلة من الحرج فلذا سقط

اعتبار العلة لتعليق الحكم ويدار الحكم على السبب مثاله في الشرعيات النوم الكامل بالاضطجاع

والاتكاء فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم

قوله اقيم مقام الحدث لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث والاطلاع على وجود

الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على استرخاء المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده

حادثا بالنوم فاقيم مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم حتى اذا

تاكد ونيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي

سقط اعتبار حقيقة الوطي ويدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا خلا

بامرأة وليس هناك مانع من الوطي كصوم ومرض وحيض كانه وطيها اقامة للخلوة مقام الوطي ولذا

سقط اعتبار حقيقة الوطي ويدار الحكم على صحة الخلوة بان لم يوجد مانع فيجب

المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فان قلت تعذر

الاطلاع على الوطي بينهما ممنوع لجواز ان يتوافقا على انتفاء الوطي يجب ان

لا يحكم بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان توافقهما تواضعا منهما لمصلحة من المصالح
فتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع والناس غيرهما لم يشهد وعندهما وكذلك
السفر لما اقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم
على نفس السفر حتى ان السلطان لو طاف في اطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كان له الرخصة
في القصر والافطار وان لم تكن في سفره هذه المشقة قيد بقيد مقدار السفر لانه لو
طاف سنين ولم يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها لم تكن له الرخصة وقد يسمى غير
السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا للكفارة وانها ليست بسبب لها في الحقيقة
فان السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجود الكفارة فان الكفارة
انما تجب بالحنث وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق
يسمى سببا مجازا فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق
ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافي بينهما جواب نقض يرد على ما
ذكر اولا وهو ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم مفضيا اليه واليمين سبب الكفارة
ولذا تضاف اليه يقال كفارة اليمين مع انه ليس بموصل اليها بل اليمين ينافي وجوب
الكفارة لان الكفارة لا تجب الا بالحنث واليمين انعقد للبر وشرعت لدر والبر ينافي
الحنث فكان اليمين مانعا للحنث والحنث لازم الكفارة ومنافي اللازم مناف
للملزوم وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه مناف لهما لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان
اليمين اي التعليق مانعا لوجود الشرط وهو لازم للجزاء والمنافي للازم مناف للملزوم ومعنى قوله

وبه ينتهي اليمين اي بالحنث والتعليق بالشرط اذا فعل بخلاف موجب اليمين ارتفع
اليمين ولهذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق الا في كلمة كلما لانها ايمان
لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل ان يؤل اليه بان خالف ولزم الكفارة والجزاء
فيسمى سببا مجازا كما ان العنب يسمى خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا

فصل

الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف
بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيفت الاحكام الى الاسباب اي الاحكام الشرعية
التي تثبت بالاصول الاربعة تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب بالحقيقة لله تعالى وايجابه تعالى
الصلوة مثلا في اليوم او في الليلة لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التي وضعت لها
يشق معرفتها على العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة
قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب
الاداء ومعرف للعبد ان سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن نفس
الوجوب لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب والسبب غير
الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد ذلك ويعرف
سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا للمشتري اد ثمن المبيع وللزوج اد نفقة المنكوحة
فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة بالنكاح ويجب اداؤهما عند المطالبة كقوله اد وبدليل
ان الوجوب بالسبب الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب المتوجه
بعد الوقت لان الوجوب في وجوب الصلوة ثابت في حق
من لا يتناوله الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زايد على

يوم وليلة حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا
بما لا من الغاية فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهما الا يرى ان الحائض لا يجب عليها
القضاء لما انه لا يجب عليها الاداء ولا موجود يعرف العبد ههنا الا دخول الوقت
فتعين ان الوجوب ثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتنبه وله
الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت
وبهذا اي بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء الاول
سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان كذلك لما ثبت
الوجوب الا بعد مضي الوقت فلا يصح اتيان الصلوة في الوقت للزوم تقدم
المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك له طريقان احدهما نقل السببية
من الجزء الاول الى الثاني ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اخر الوقت فنتقرر
الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيانه
اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت بالغا في اخره او كان كافرا
في اول الوقت مسلما في اخره او كانت حائضا او نفساء في اول الوقت طاهرة
في ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان متقررا في ذلك الجزء
وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية في اخر الوقت وعلى العكس بان حدث
حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت
عنه الصلوة ولو كان مسافرا في اول الوقت مقيما في اخره يصلي

بيصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في اخره صلى ركعتين وبيان اعتبار

صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة

باداۤئها في الاوقات المكروهة قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الجزء الاول
سبب لابد ان يعلم كيف يكون باقي اجزاۤء الوقت سببا وله طريقان احدهما ان
الجزء الاول اذا جعل سببا لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداۤء به تقررت السببية
بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداۤء نظرا الى الظاهر
وان كان المقصود الاصلي الابتلاۤء وان لم يتصل به الاداۤء انتقل السببية من الجزء الاول
الى الجزء الثاني الذي يلي الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداۤء به ثم ان لم يتصل به الاداۤء
انتقلت منه الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وما يليه جزءا فجزءا الى
ان اتصل به الاداۤء ثم ان لم يحصل الاداء قبل اخر الوقت تنتهي السببية الى اخر الوقت
فيكون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في اخر جزء من اجزاۤئه ويعتبر حال العبد في ذلك
الوقت في الاهلية وانتفاۤء العوارض فان كان اهلا للوجوب في اخر الوقت يجب وان
لم يكن اهلا فيه لم يجب وصفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى العكس اي
بان زالت الاهلية في ذلك الوقت يسقط الصلوة وانما تسقط الجنون والاغماۤء
بالاستيعاب والامتداد لا غير المستوعب وغير الممتد لا تسقط به الصلوة مثاله

فيما يقال ان اخر الوقت في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس

وذلك بعد خروج الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس

في اثناۤء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف

٣٢١

النقصان باعتبار الوقت وقد وجب كاملا لكمال سببه لان اخر وقت الفجر
غير متصف بالكراهية وما ثبت كاملا في الذمة لا يتادى بصفة النقصان كالصوم
المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها
نازلا فركب ويسجد بالايماء لا يتادى لانها وجبت كاملا فلا تتادى ناقصة
لا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها
واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها النقصان
حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول
انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس المامور به
فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به
الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن
فيه النقصان في الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت
فراجع الى نفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فقد دخل النقصان في نفس المامور به كذا في
الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر فان اخر الوقت
وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان
ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله ولو كان
ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر استانف في وقت الاحمرار فانه

۳۲۳

يجب ناقصًا لان سببه وهو الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه منسوبًا الى الشيطان كما جاء فى الحديث المعروف فتقررت الوظيفة اى يثبت الواجب بصفة النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت سببه فيتادى بصفة النقصان وهذا اوجب القول بجواز عصر اليوم فى الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهيته والطريق الثانى ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببًا لا على طريق الانتقال فان القول به اى القول بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثانى الى اخره قول بابطال السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببًا شرعًا افاد نفس الوجوب فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببيته باطلة وهذا لا يجوز ولا يلزم على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثانى انما يثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود فى باب الخصومات هذا ينبغى ان يكون دفع اشكال يرد على هذا الطريق وهو انه لو كان كل جزء من اجزاء الوقت سببًا ينبغى ان يكون لكل جزء واجب فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب واحد وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واضافة الصوم اليه اى بدليل اضافة الصوم اليه يقال صوم رمضان لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف اليه سببًا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل فى

... اللام عند المحققين من النحاة ولا وجود للاضافة بمعنى فى عندهم فلعل هذا هو المختار عند ائمة الاصول ١٢ معدن

كالثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان
الاضافة نسبة واتم النسب الحكم الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب الزكوة
ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة اوحكما بحولان الحول لان به يتمكن
من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهي
مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسائم وغيرهما فاقيم مقام النماء
لعدم الاطلاع على حقيقة النماء اوالتقصير في الاستنماء وانما كان المال سببا
للزكوة لانها تضاف اليه يقال زكوة المال فكان وجود النصاب
وهو المال المقدر سببا وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل في باب الاداء
يعني اذا ملك نصابا جاز ان يؤدي الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد
وجود السبب فان قلت لما كان السبب ملك النصاب النامي وقبل الحول النصاب
غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط و
سبب وجوب الحج البيت لاضافته الى البيت قال الله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ
حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا بدليل عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج
لا يتكرر بتكرار السنين والشيء انما يتكرر بتكرر سببه ويتحد باتحاده والبيت
متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اي على ان السبب البيت لو حج قبل وجود
الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت وبه
فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب لعدم السبب فلا يجوز وسبب وجوب
صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز

اداؤها قبل يوم الفطر قوله راس يمونه ويلى عليه لقوله عليه السلام ادوا

عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين اما

ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل

الثانى لاستحالة الوجوب على الصبى والعبد والكافر والفقير فعلم انه سبب

ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس فان قلت انها تضاف الى

الفطر يقال صدقة الفطر فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعى قلت

ان الفطر شرط له والسبب لا يعمل الا بهذا الشرط واما اضافته الى الفطر

فمجاز فان قلت فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل فى الكلام الحقيقة

وهى الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان تضاعف

الواجب بتضاعف الرؤس يقتضى ان يكون الراس سببا والاضافة الى

الفطر تقتضى ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل فى الاضافة الا ان الاضافة

يحتمل الاستعارة والتجوز لانهما من جنس الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الرؤس لا يحتمل

ان يكون بغير السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن وسبب وجوب العشر الارض

النامية بحقيقة الريع اى الخارج لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وسبب

وجوب الخراج الارض الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وهى نامية بالتمكن من

الزراعة وانما اعتبر النماء التقديرى فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة

ولذا يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى

واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبرنا النماء التقديرى تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف

العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة

عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه

كالحائض والنفساء والحدث شرط وهذا كالصلوة سببها وقت والطهارة شرط وقال البعض

سبب وجوبه الحدث ولهذا لا يجب بدونه ووجوب الصلوة شرط وقد روى محمد رح ذلك

نصا بيب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض

والنفاس **فصل** قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة

ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير الاول بيع الحر والميتة والدم

فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا

فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته

فعلق طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع

مبادلة المال بالمال وهذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشيء انما يوجد في محله فاذا لم يكونا محلين

للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيهما وعلى هذا اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية

يمنع انعقاد التصرف علة سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حر علة لثبوت

الطلاق والحرية الا ان الشرط حال بينه وبين المحل فاذا لم يضاف قوله انت طالق محله لا

ينعقد علته فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاق بدخول الدار اي بان قال

ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوجد التعليق لعدم محله ومثال الثاني

هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد الشاهدين عن الشهادة ورد شطر

العقد وهو ان توجد العلة الا انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة

وهذا لو عجل قبل الحول يجوز لانها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا لا يطالب باداء الزكوة
قبل الحول وكذلك امتناع احد الشاهدين بعد شهادة الآخر فان الشهادة يوجد بالشاهدين
ويتم علة لوجوب الحكم بالشاهدين وكذلك شطر العقد اي الايجاب والقبول في البيع والنكاح
احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب العذر
وهو ان توجد العلة بتمامها الا انه يتخلف حكمها المانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة وهي الايجاب
والقبول موجودة في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت الخيار فكان شرط
الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث من صاحب العذر علة لنقض
الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت مانع لوجود النقض او لوجوب الوضوء ومثال الرابع خيار البلوغ
والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا الاصل وهو ان يكون
الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يلزم لمانع كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير
الاب والجد فبلغا كان لكل منهما الخيار ان شاء اقاما على النكاح وان شاء افسخا خلافا
لابي يوسف رح وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار في ابقاء النكاح وفسخه
وخيار الرؤية في البيع اذا راى المبيع بعد البيع مثاله وكذلك الخيار لعدم الكفاءة اذا زوجت
نفسها من غير كفوء فللاولياء الاعتراض والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال في
باب الجراحات وهذا اي تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد على اعتبار جواز
تخصيص العلة الشرعية والمعتبر قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع
يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع تمام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت
الحكم لا محالة وعلى هذا كلما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام
العلة وعلى هذا الاصل يدور الحكم بين الفريقين قوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوّز فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع بل يثبت الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا اصب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه العلة ثمه لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز قال امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه

فصل الفرض في اللغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدرة بحيث لا تحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به و الاعتقاد به والطاعات المشروعات على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بهذا التسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرائض لانها مقدرة انه لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة ثبت لزومها بالاية الغير المأولة وهي الدليل القطعي والوجوب في اللغة هو السقوط يعني ما سقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح من الاحاد

الوجوب لغة السقوط والاضطراب قوله يعني الخ معناه ان الواجب شرعا ما يسقط على العبد المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين الفرض والنفل اي مشابها

للفرض من حيث انه فرض في حق العمل ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكم ما ذكرنا انه فرض
عملا لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم السورة والسنة في اللغة
عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين وهي يطلق على كل طريقة سواء كان من
رسول الله او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء باحيائها واستحق الملامة بتركها
الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة عليها
والنفل عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد
وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه والنفل والتطوع نظيران لانه كما ان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم لاتيان
خير يأتي به عن طوع **فصل** العزيمة في اللغة هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا
ان العزم على الوطي عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة قوله
عود في باب الظهار يعني الظهار عند علمائنا اذا عزم على الوطي كان عائدا الى حالته الاولى حتى وجبت الكفارة عليه
ولهذا اذا قال اعزم يكون حالفا لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي
الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء سمي عزيمة لانها في غاية الوكادة لوكادة سببها وهو
كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا ونحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام
العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة امثالها واشكالها وقلة الرغائب فيه وفي الشرع صرف الامر من عسر الى يسر بواسطة
عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها
وفي العاقبة يؤل الى نوعين اي ومآل جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا للانتشار

احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبي عم واتلاف مال المسلم وقتل المسلم ظلما عند الاكراه وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ وذلك نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة في الفعل باقية مع انها صار مرخصا بترك المعقوبة وصار الفعل بمنزلة الجناية المعفوة فانها حرام مع انه لا يؤاخذ بها مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مع اطمينان القلب على الايمان فان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكن رخص لعذره وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية وهو بزهوق الروح وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق قائم وكذا سب النبي عم واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكن عذره في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان اثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلثة والمراد بالاكراه الكامل منه وهو بان يخاف على نفسه او عضوه قوله والنوع الثاني ان يصير مباحا كالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر والاضطرار اليها بقوله تعالى الا ما اضطررتم استثنى عن التحريم وهو قوله تعالى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل او مات يكون اثما بامتناعه عن المباح فصار كقاتل نفسه وهذا لان حرمة ثابتة لاشياء لتقليله دينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة لخبث الميتة فاذا خاف فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل فسقط فكانت الحرمة ايضا ساقطة فصل في الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان الادلة الاربعة اراد ان يبين اى

الكتاب والسنة والاجماع والقياس في لواحقها مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام

شرع في بيان ما ليس بدليل لبيميزما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم

ومثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواع الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم

فان قلت قوله على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم لا يكون فاسدا وليس كذلك

فالاولى ان يقول على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك ان التعليل

بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله اما نفي الحكم ففيه توهم الصحة للمناسبة

بين العدمين فلذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشائخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي جائز فردّ

قولهم نصا على المقصود وجه قولهم ان لنا في بيعي عدم الحكم فالعدم ثبت لعدم دليل الوجود فكان عدم العلة

حجة ووجه قول العامة ان عدم هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى الا يرى ان قولهم ان

القيء غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير

الخارج من السبيلين كالدم والقيح كما تقرر بالحديث وهو قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وبيان العلة

المؤثرة في نقض الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء لا يمنع عن خروج

الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم الاخ لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة

اخرى لها اثر في العتق كالقرابة المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلتين وهو الاستفراش

فلان تصان عن اعلاهما اولى ومسئلة عدم وجوب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي وبالغ رجلا

هل يجب القصاص على البالغ فالمحمد لا لان الصبي رفع عنه القلم فلا يكون مؤاخذا بالقصاص فلم يكن

فعل الصبي مضمونا به والقتل ما صدر بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضمونا بالجزاء لم يكن هذا

القتل موجبا للقصاص فقال السائل فينبغي ان لا يجب القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل الاب

ابنه بشركة رجل لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك اي قول السائل تمسكا بعدم العلة

وهو انه لم يرفع عنه القلم على عدم الحكم وهو ان يجب القصاص على شريك الاب وهذا بمنزلة ما

يقال لم يمت زيد لانه لم يسقط من السطح وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس كل من يموت

يموت بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط القصاص

كما يكون بكونه غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك ونحوهما اذ للاب

له شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا كانت علة الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء

من قوله منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم

احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة الحكم منحصرة لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون

ذلك المعنى اي العلة لازما للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم

الحكم اي ذلك المعنى على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد انه قال ولد المغصوبة ليس

بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا

لانه ليس بقاتل وذلك لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص

اي مثال ما يكون الاستدلال بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال فيما اذا غصب جارية

وولدت عند الغاصب ولدا ان ولد المغصوبة ما نه وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب

بغير فعله لا يلزمه قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه

يزيل يد المالك وثبوت يد المالك ما كانت ثابتة على الولد حتى يزيلها الغاصب فلو اعتبرت ثابتة

على الولد لا يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى

فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون

العلة منحصرة فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود القصاص

وهي ما اذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل

٣٣٣

وهذا لان علة وجوب القصاص هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان الغصب اصلا الا بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الالزام اي مثل الاستدلال بعدم العلة الاستدلال باستصحاب الحال في كون كل منهما احتجاجا بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء في الزمان الاول دليلا على وجوده في الزمان الثاني وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليل ثم وقع الشك في زواله بعده ماخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام عند الشافعي لانه لما كان ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيكون ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا احتجاج بلا دليل لان وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في الزمان الثاني قولا بلا دليل لكنه حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء وبيانه في المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا فالظاهر انه حي فلكونه ليس بحجة موجبة لا يرث من اقاربه لان الوارث يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا يرث مال غيره حال فقده لان حيوته الثابتة تصلح حجة دافعة فيدفع استحقاق الغير وهذا معنى قولهم المفقود حي في حق نفسه ميت في حق غيره وعلى هذا قلنا مجهول النسب ولو ادعى عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه ارش الحر لانه الزام فلا تثبت بلا دليل اي على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون

الالزام قلنا ان مجهول النسب حر لان الاصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد دليل ينافي ذلك
فلو ادعي عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لان الحرية ثابتة باستصحاب الحال وهي
يصلح للدفع فيدفع دعوى الغير الرقية عليه قوله ثم لو جنى هذا المدعي جناية لا يجب
ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام الحرية على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم والحرية ثابتة
باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا اشارة الى التفصيل اي على ان الحكم لا يثبت الا
بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة في الحيض ولها عادة معروفة اي ما دون العشرة
كالسبعة والثمانية ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي السبعة او نحوها التي كانت عادتها
في الحيض والزائد على السبعة او نحوها استحاضة لان الزائد على العادة وهي الثلاثة التي زادت
على السبعة الى العشرة اتصل بدم الحيض وهو السبعة وبدم الاستحاضة وهي الحادي
عشرة فصاعدا لان الزائد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة الامرين
جميعا اي ان يكون حيضا او استحاضة لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا
بنقض العادة بان يجعل الزائد على السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل وهو ترجيح
جهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح فلذا تساقطت الجهتان بالتعارض وبقي الامر
على ما كان وهو عادتها المعروفة ولم يجعل قوله وعلى هذا اشارة الى ان استصحاب الحال
حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما وجه التفريع على قوله فلا يثبت الا بدليل
فلان استصحاب الحال وهذه المسئلة من واد واحد وكذلك قلنا اذا ابتدأت مع
البلوغ استحاضة فحيضها عشرة ايام لان ما دون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة
فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل

على ان الحيض لا يزيد على العشرة اى وكذلك ابتداء البلوغ بالاستحاضة فان الحكم بارتفاع الحيض

لا دليل عليه ومن الدليل على ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانه لا يستحق

غيره ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل

ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل فان قلت بناء هذه المسئلة على ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة

ولو جعل هذه المسئلة دليلا عليه كان دورا قلت انما جعل هذه المسئلة دليلا على ان المذهب

لاصحابنا فى استصحاب الحال هو ما ذكرنا فان قيل قد روى عن ابى حنيفة رح انه لا خمس فى العنبر لان الاثر

اى النص لم يرد به وهو تمسك بعدم الدليل قلنا انما ذكر ذلك فى بيان عذره فى انه لم يقل

بالخمس فى العنبر وذلك ان القياس ينفى وجوب الخمس فى العنبر ولم يرد اثر يترك به القياس

فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا فى الغنيمة والعنبر ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يؤخذ

من ايدى العدو بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن فى ايدى العدو قط لان قهر الماء يمنع

قهر غيره ولهذا اى لاجل ان قوله لان الاثر لم يرد به ليس تعليلا بالعدم انما هو بيان عذره روى ان محمدا

ساله اى ابا حنيفة رح عن الخمس فى العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه يتولد من الماء كالسمك

فانه من زبد البحر فقد قيل ان البحر اذا تلاطمت فيه الامواج ثار منه الزبد ولا يزال يضرب الريح

بعضها على بعض حتى يكثف صفا من الزبد فينعقد اسم عنبر عليه ثم يجمد فيقذفه الماء الى

الساحل فيقذف ما لا ينتفع من الزبد جفاء فقال اى محمد فما بال السمك لا خمس فيه قال

اى ابو حنيفة رح لانه اى لان السمك يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء لانه لم يرد عليه قهر احد

تمت

٣٣٥

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد للمنعم المنعام الذي فتح لنا ابواب علم
الفقه بيانا للاحكام وجعل فصول اصوله وفروعه تبيانا للحلال والحرام
واحكم الاصول باقسام الكتاب والسنة من المشترك والمأول والخاص والعام والاجماع
الانام والحق القياس بهذه الادلة لكونه من الخواص لا من العوام مستنبطا من الكتاب
والسنة غير المنطوق والكلام والصلوة والسلام على من وضح لنا اصول دين الاسلام
وفروعه لكل خاص وعام وعلى اله واصحابه الذين تلقوا باوامره ونواهيه بالايثار وفازوا
بنوالها باعلى رتبة وارفع مقام فرضي الله عنهم وارضاهم بالاكرام ورحمة الله وبركاته على
الائمة المجتهدين الذين اجتهدوا في بيان الاحكام بالاحكام ولم يبدلوها باهوائهم واراءهم
فلذا لهم ثواب على الدوام **اما بعد** فيقول احقر الخليقة بل لاشيء في الحقيقة العبد
الظلوم والجهول غلام رسول محى الله عنه ذنوبه وغفر له جميع الاثام ابن زبدة
المتشرعين المتقين وعمدة المتورعين المتصوفين مخدومي ومولائي احمد الدين
نور الله مرقده وبرد مضجعه بكوثر الانعام ان كتاب الفصول شرح اصول الشاشي
مشتملا لما فيه من الغواشي فصلا قاطعا لما في ابوابه وفصوله من نشأة الاوهام ومزيلا لما في معانيه
من الدقة عند فهم الانام فلعمري هو شرح لم ينشرح قلب بمثله بل لم ير ثانيا له في مبانيه ومعانيه وقد
طبع قبيل هذا الايام كم مرة لكن لم يكن فيه من الصحة مقدار ذرة مزينا بالحواشي ومسودا
بحسن الخط من ايدي الجهال كالمواشي ممكنا للتغيير اللائم وطعن الواشي ما كان فيه من الاعلام

٣٣٦

صفحہ اول سطر اول قوله بسم الله لما كان اللائق بمبدء كل امر جليل القدر ومطلع كل شان عظيم الخطر ان يبدء فيه بذكر الله جل شانه صونا عن الخلل والزلل افتتح المصنف بقوله بسم الله الرحمن الرحيم والله اسم خاص بذاته وهو اختيار اكثر السلف لانه لا يوصف به احد ولانه لا بد له من اسم يجرى عليه صفاته ولا يصح له غيره ولانه لو كان وصفا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة فتعين انه اسم لذاته قيل انه وصف لا علم لان المقصود من وضع العلم تمييز المسمى عن امثاله واشكاله والله تعالى منزه عن الامثال والاشكال واجيب بان المقصود من وضع العلم قد يكون تمييز المسمى عما يشاركه في صفة من الصفات كالاسد ونحوه قيل الحق انه وصف في اصله لان ذاته تعالى من حيث هو غير مدرك للبشر فلا يمكن وضع الاسم له ولا الاشارة اليه باطلاق الاسم عليه لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في الغير صار كالعلم له واجرى مجراه في اجراء الاوصاف عليه وعدم تطرق احتمال الشركة اليه ومعناه المستحق العبادة وانما وصف هذا الاسم بقوله الرحمن الرحيم مع ان هاتين الصفتين غير مذكورتين في حديث التسمية اقتداء بكتاب الله تعالى لانهما يدلان على عظم رحمته وعميم لطفه فكان ذكرهما في مفتتح الامور ترغيبا للناس بان الله سبحانه وتعالى لا يضيع سعي العباد لا سيما في العلوم التي اوجب الله تعالى سعيها على العباد فان الترغيب فيه راجع الى الله تعالى ثم الرحمان فعلان من رحم هو الذي وسعت رحمته كل شيء كغضبان من غضب وهو الممتلئ غضبا وكذا الرحيم فعيل كمريض من مرض وفي الرحمان من المبالغة ما ليس في الرحيم لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فان قيل لم قدم الرحمن على الرحيم والقياس الترقي من الادنى الى الاعلى كقولهم عالم نحرير قلنا ان ذلك انما يجب فيما اذا كان الاعلى يدل على الادنى مطابقة او تضمنا او التزاما لانه اذا قدم الاعلى مع الدلالة على الادنى وزيادة كان ذكر الادنى بعده ضائعا وههنا ليس كذلك لان الرحمان يتناول جلائل النعم واصولها والرحيم دقائقها وفروعها فكان الثاني في جنب آخر فكان هذا من باب التعميم بذكر الدقيق لا من باب الترقي من الادنى الى الاعلى او نقول ان الرحمان لما كان خاصا من حيث اللفظ حيث لا يطلق على غيره سبحانه كان بمنزلة اسم الذات فيكون تقديمه على الرحيم بمنزلة تقديم اسم عليه فان قيل هما صفتان مشبهتان كغضبان ومريض والصفة المشبهة لا يبنى الا من الفعل اللازم وهما مبنيان من المتعدي يقال زيد رحمه الله قلنا هما مبنيان من اللازم اما اصلا واما ردا وهما مبنيان من الفعل المتعدي بعد الرد الى اللازم وكذا الحكم في سميع وعليم ونحو ذلك ۱۲ **معدن شرح شافی**

صفحہ ۳ سطر ۴ قوله الى الشريعة فعيلة بمعنى مفعولة اى مشروعة فقد شرعها الله تعالى حقيقة والنبي صلى الله عليه وسلم مجاز وهي والملة والدين شيء واحد فهي شريعة لكون الله تعالى قد شرعها والشريعة في الاصل طريق يورد للاستسقاء فاطلقت على الاحكام المشروعة لبيانها ووضوحها وللتوصل بها الى الحياة الابدية وملة لكونها امليت علينا من النبي صلعم ودينا للتدين باحكامها اى للتعبد بها ذكره القهستاني في شرحه على الكبداني ۱۲ **رد المحتار على الدر المختار**

صفحہ ۳ سطر اول قوله ان محمدا عبده وصفه بالعبودية اولا والرسالة ثانيا لانهم قالوا ان مقام العبودية اشرف من الرسالة لوجهين احدهما ان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق والثاني ان بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات والانعزال عن التصرفات اولى من الاشتغال بها كذا في التفسير الكبير ۱۲

ص۴ سطر ۵ قوله بلطائف البيان المراد بلطائف البيان العبارة والاشارة والدلالة والمقتضى ۱۲ سوال

سطر ۶ قوله بطريق التبيان المراد بطريق التبيان القياس والفرق بين البيان والتبيان ان البيان هو الظهور بلا كلفة والتبيان هو الظهور مع كلفة وفي القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة مشتركة وهذا لا يكون الا بكلفة ۱۲ صاحبزاده

سطر ۷ قوله ويمس اى يمشى ويتحرك وانما قال يمس فى صحنها لان البلبل كما يكون على شخصها كذلك يكون على غصنها اى اوراقها الشاملة على العبارة واضافة الحلى الى الاستعارات من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف برفات فصيحة اى قرائن واضحة وارادة المعنى من اللفظ انما يكون لعلاقة وهى الوضع كما فى قوله ويصح فيكون حقيقة اولمناسبة كما فى قوله ويمس فى صحنها فكان مجازا ۱۲ سوال صاحبزاده صاحب

ص۵ سطر اول قوله بعض الخائضين اى بعض المغرقين واضافة الغمرات الى العويصات من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه فيكون تقدير الكلام فرجع الى بعض المغرقين فى عويصاتها اى مشكلاتها المشابهة بالغمرات ۱۲ صاحبزاده

سطر ۲ قوله والغائصين اى مغرقين واضافة اللجات الى المعضلات ايضا من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به فيكون تقدير الكلام والمغرقين فى معضلاتها المشابهة باللجات والفرق بين العويصات والمعضلات ان العويصات المتعسر فى الابتداء دون البقاء كحفظ الصرف والمعضلات ما يكون متعسرا فى الابتداء والبقاء ۱۲ صاحبزاده صاحب

سطر ۳ قوله وعندى آه جواب سوال مقدر تقديره ان الشارح اضاف الابتداء الى نفسه واضافة الشئ الى نفسه يفيد التكبر ۱۲ سوال سطر ۴ قوله لما رايت آه جواب سوال وهو انه لما لم يقدر على حل المشكلات فيكون حل المشكلات غير مقدور والاقدام على غير المقدور اشتغال بما لا يعنى فاجاب الشارح بقوله لما رايت فى ذلك اى فى الكتاب بعض المغازية وحاصل الدفع ان نفى حل المشكلات عن نفسه بالنسبة الى كل المشكلات والاقدام على حل المشكلات بالنسبة الى البعض فيكون بعض حل المشكلات مقدورا فلا يكون اقداما على غير المقدور ۱۲ سوال صاحبزاده صاحب

ص۶ سطر ۵ قوله والكريم كل شئ آه دفع لما يقال من انه لما كان الخطاب بمعنى ما خوطب به فتوصيف الخطاب بالكريم لا يصح باعتبار مدلوله توصيف الشئ بالمشتق انما يكون باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق بذلك الشئ وهذا المعنى مفقود فى هذا المقام لان الكريم مشتق من الكرم وهو جاء على معان اربعة اعطاء الشئ الى السائل بلا استحقاق لسائل واعطاء الشئ الى السائل بلا من عليه واعطاء الزائد مع عدا القليل واعطاء الشئ القليل مع عدا الكثيرة وهذه المعانى لا تقوم بالخطاب لانها من خواص ذى الروح وحاصل الجواب ان الكريم كما يطلق على المعانى المذكورة كذلك يطلق على كثير الخير والنفع وهذا المعنى موجود فى الخطاب لانه كثير الخير والنفع ۱۲ سوال سطر ۶ قوله ونفع الخطاب جملة مستانفة وقعت فى جواب سوال وهو انه لما كان الكريم بمعنى كثير الخير وكثير النفع فما نفع الخطاب قوله فى الدنيا من عصمة المال والنفس والعزة والكرامة قوله وفى الاخرى من الشفاعة والجنة ورؤية الله تعالى ۱۲ سوال سطر ۱۱ قوله جرد قطيفة فانهم حذفوا قطيفة من قولهم قطيفة جرد حتى صار كانه اسم غير صفة فلما قصدوا تخصيصه لكونه صالحا لان يكون فضة وغيرها اضافوه الى جنسه الذى يتخصص به كما اضافوا خاتما الى فضة فليس اضافته اليها من حيث انه صفة لها بل من حيث انه جنس مبهم اضيف اليها ليتخصص ۱۲ شرح ملا

ص۷ سطر ۵ قوله درجة العلماء وانما عبر الشارح من جمع القلة وهو العالمين بجمع الكثرة وهو قوله العلماء اشارة
الى ان جمع القلة وضع موضع جمع الكثرة وانما لم يفعل المصـ هكذا تنبيها على ان العلماء اقل من غيرهم فلهذا اختار جمع القلة ۱۲ سوال
سطر ۷ قوله وانما اقتصر آه جواب سوال وهو ان اقتصار المصـ الرفع بدرجة هذه العلماء غير صحيح لان رفع الدرجة كما ثبت
في حقهم كذلك ثبت في حق علماء النحو كما قال عليه السلام اذا جاء النحويون يوم القيمة يقول الله تعـ انجوهم من النار كما نجوا
كلامي من الخطاء فاجاب عنه الشارح بجوابين الاول بقوله لان الكتاب آه وحاصل الجواب انه لانسلم الاختصاص بالرفع لان
العالم بمعانى الكتاب عالم بكل العلوم كما قال الشاعر جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال والثاني بقوله
اوليكون تعريضا وحاصل الجواب انه لوسلم ذلك فهذا الاختصاص لاخراج من خلا عن معاني الكتاب ۱۲ سوال
سطر ۱۰ قوله واما الفقه جواب سوال مقدر تقديره ان الشرح يخالف المشروح لانه يعلم من قوله درجة العالمين
بمعانى كتابه انه لايرفع درجة الفقهاء ويعلم من قوله لاحظ لهم في التفسير والفقه انه يرفع درجتهم على سائر
المؤمنين ايضا فاجاب عنه الشارح بقوله واما الفقه آه ۱۲ سوال صاحبزاده صاحب

ص۸ سطر ۴ قوله اى المجتهدين جواب سوال مقدر تقديره ان ثبوت مزيد الاصابة الى الحق والصواب
مستنبطين غير مستقيم لانهم جمع المستنبط وهو مشتق من الاستنباط والاستنباط استخراج الماء من العين وهذا ليس
بسبب لذلك وحاصل الجواب ان المراد من المستنبطين المجتهدين والعلاقة بين الاستنباط والاجتهاد كون كل واحد منهما
مشابها بالآخر في الكلفة والمشقة قوله صرفوا طاقتهم آه دفع لما يقال من ان ثبوت مزيد الاصابة والثواب للمستنبطين
اى المجتهدين غير صحيح لان المجتهد مشتق من الاجتهاد وهو بذل المجهود لنيل المقصـ وهذا المعنى موجود في علماء علم المعقول ايضا
وليس لهم مزيد الاصابة والثواب وحاصل الجواب ان اللام في قول المصـ للعهد والدليل على مزيد الاصابة ما اشار اليه الشارح بقوله
وانما كان لهم مزيد الاصابة وحاصل الدليل ان المجتهد له اصابة شيئين احدهما الحكم والآخر العلة والعالم الذي هو غير المجتهد
له اصابة شئ واحد وهو الحكم ودليل الثواب ايضا شيئين اشار الى الاول بقوله لزيادة تعبهم والى الثاني بقوله ولان
المجتهد اذا اصاب آه ۱۲ سوال صاحبزاده صاحب غفره الله

ص۹ سطر ۸ قوله فان اصول الفقه اربعة فان قلت الاخبار والاجماع والقياس لايكون من المعتبرات
الا بقوله تعـ كما جاء في قوله تعـ وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا على الاجماع والقياس فينبغى ان يكون ادلة الشرع واحدة
فكيف قلتم ان ادلة الشرع اربعة قلنا نعم لكن قلنا بان ادلة الشرع اربعة بحسب التباين والتباين على نوعين احدهما من حيث الذات
والثاني من حيث الجهة ولايمكن التباين من حيث الذات لكن يكون التباين من حيث الجهة فبهذا الوجه قلنا ان ادلة الشرع اربعة
باعتبار الاشخاص والثالث ان العلة على نوعين قريبة وبعيدة فاعترفنا بان ادلة الشرع اربعة باعتبار القريبة دون البعيدة ۱۲ توضيح
سطر ۱۱ قوله والفاء في قوله آه جواب عن اعتراض وهو ان الفاء في قوله فان اصول الفقه لايخلو اما جزائية او تعليلية او تفصيلية
او تفريعية وكل واحد منها غير مستقيم اما الاول فلان الفاء الجزائية يقتضى وجود شيئين احدهما وجود حرف الشرط والثاني فعل الشرط وكلاهما
مفقودان واما الثاني فلان الفاء التعليلية يقتضى كون مدخوله علة لما سبق كما في قوله فقد اتاك الغوث واما الثالث فلان الفاء
التفصيلية يقتضى سبق الاجمال كما في قوله جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته ولا اجمال فيما سبق من التسمية والحمد
والصلوة ولو سلم فلا نسلم ان ما بعد الفاء صالح للبيان واما الرابع فلان الفاء التفريعية تقتضى القاعدة الكلية فيما سبق وهى
مفقودة ههنا وحاصل الجواب انا نختار الشق الاول وحرف الشرط وهو اذا وفعل الشرط مثل فرغت مقدر فيما سبق وقوله فاقول
جواب سوال وهو ان تعقب اصول الفقه عن قوله اذا فرغت من الحمد والصلوة غير مستقيم لان كون اصول الفقه اربعة موجودة قبل الفراغ وحاصل

صـ ۹ قوله ويحتمل ان يكون جواب ثان عن اصل الاعتراض وعدل الشارح عن التوجيه الثاني يحتمل اشارة الى ضعفها و وجه الضعف
ان ذكر كلمة الواو بناء في كلمة اما لان دخول كلمة الواو على كلمة اما يقتضي كون الجملة السابقة مصدرة باما وهي مفقودة فيما سبق قلنا هذا اكثرية
لا كلية او نقول ان الواو زائدة والدليل عليه قول الشارح اما بعد فان اصول الفقه ۱۲ جواب سوال
سطر ۱۵ قوله الاصول جمع اصل لما كان اصول الفقه مركبا اضافيا والعلم بالمركب الاضافي موقوف على العلم باجزائه ضرورة توقف
العلم بالكل على العلم باجزائه الغير البينة تعرض الشارح الى بيان معنى الاصول اولا والى بيان معنى الفقه ثانيا هكذا في التلويح ۱۲ محرره

صـ ۱۳ سطر ۹ قوله كقولنا في تخصيص الفرد آه فان قلت التخصيص يقتضي سبق العموم والا يلزم تحصيل الحاصل والفرد والنوع والجنس لم
تكن عامة ثم خصت بل هي موضوعة للخصوص ابتداء فكيف يستقيم قوله في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس انسان
قيل هذا من باب تنزيل الممكن منزلة المتحقق كما يقال سبحان الذي صغر جسم بعوض وكبر جسم فيل او يقال معناه في تخصيص الفرد من الافراد زيد
وفي تخصيص النوع من الانواع رجل وفي تخصيص الجنس من الاجناس انسان ۱۲ معدن سطر ۱۳ قوله وهذا اي ما ذكرنا من ان
المسمى المعلوم الذي هو موضوع له للمسلمين هو الفرد الذي الخ ۱۲ خان محمد قوله وهذا هو التحقيق اي ما ذكرت الآن وان تحقق به معرفة
الخاص لكنه مدار معرفة العام ايضا والغرض من ايراد هذا القول ينبغي ان يكون تنبيهك في اول الوهلة على ان مآل التحقيق في شرح قول المص
يستغرق جميعا الى آخره الذي ذكر في تعريف العام يرجع الى التوضيح الذي ذكره في تعريف الخاص ۱۲ راجي رحمت الله

صـ ۱۴ سطر ۴ قوله لان كل مسمى هو مدلول آه مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث
وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه ۱۲ تلو
سطر ۵ قوله قلت حاصل الجواب ان الحد الثاني تعميم بعد التخصيص و ذلك يعرف بالتامل فتامل ۱۲ خان محمد

صـ ۲۰ سطر ۷ قوله وهي الثلثة الكوامل الافراد لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يصح اطلاقه على الاقل ولا على الاكثر منه واقل الجمع
ثلثة افراد فيكون المراد منه ثلثة قروء كوامل لا ينقص منه شيء فلو حمل على الاطهار يلزم اطلاقه على الاقل من الثلثة وهو طهران وبعض الثالث
ولو كان يوما او يومين فان العدة تكون بعد الطلاق اجماعا ومذهب الشافعي انه لو طلق في آخر الطهر بيوم مثلا كان تلك المدة محسوبة
من العدة فكانت عدتها طهرين ويوما او يومين من الطهر الذي طلقها فيه فانقضت العدة من ثلثة اطهار وهذا خلاف العدة المنصوصة
بالثلثة بخلاف ما لو اريد به الحيض لانا لا نحسب العدة التي طلقها فيها من العدة فلا بد من ثلث حيض كوامل فهم اطلاقه على مقتضى
التنصيص فان قلت يجوز اطلاق لفظ الجمع على اثنين وبعض الثالث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات قلت ذلك في الجمع المجرد عن العدد
واما في الجمع المقرون به فلا اذ يلغو التنصيص به حينئذ ۱۲ شبير محمد بنوى

صـ ۳۰ سطر ۱۲ قوله والقطع جزاء جميع ما فعل اي ما اكتسب السارق لما ان الحكم اذا ترتب على الاسم المشتق كان ماخذ اشتقاقه علة له
ويمكن ان يجاب عنه بان الضمان وان كان بدل المحل لكن لا يخرج من كونه جزاء الفعل اذ المراد بجزاء الفعل ما يكون سببه جو بالفعل والضمان لو وجب لا يكون
وجوبه الا بسبب الفعل ذو ومنع المسئلة في هلاكه وهو ليس من اسباب الضمان الا ترى ان الهلاك اذا لم يكن مسبوقا بسبب مضمون لا يوجب الضمان في صورة ما
فالضمان بتقدير الوجوب لا يكون الا جزاء الفعل ولهذا يجب الضمان في صورة الاستهلاك في رواية الحسن عن ابي حنيفة لوجود سبب الضمان وهو الاستهلاك
ووجه ظاهر الرواية ان الاستهلاك وان كان سبب الضمان لكن اذا لاقى محلا مضموما وهذا المحل في حق العبد غير معصوم لانتقال العصمة الى الله تعالى
كما عرف وايضا يمكن ان يجاب عن اصل السوال بان الضمان لو وجب لا يخلو اما ان يكون بدل المحل او جزاء الفعل لا سبيل الى شيء منهما اما الاول
فلعدم عصمة المحل واما الثاني فلانه ترك العمل بالعام هذا ما سنح لي في هذا المقام والله اعلم بحقيقة المرام ۱۲ محمد عظيم ايضا قوله وايضا لا نسلم آه ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا الخاص في حق العباد بقرينة قوله فاعتدوا عليه وبقرينة عليكم ونحن فيه من حقوق الله تعالى بدليل انتقال العصمة الى الله تعالى

ص ١٠ سطر ١٦ قوله وانما يراد به الاحكام يرد عليه ان كون الشرع عاما من الاصول والفروع ظاهر شائع فى العرف وايضا هو مرادف للحق والملة والدين فان كلها متحدة بالذات متغائرة بالاعتبار واما قوله شرع محمد فمقيد بالعمليات بدلالة اقول لا ناسخة فلا يضر بالعموم الاصلى المطلق عن القرينة المقيدة ١٢ راجى

سطر ١٨ قوله اشارة اليه اولى يرد عليه ان حمل قول المص اربعة عليه على تقدير اولوية هذا التاويل مشكل يحتاج فى صحته الى تاويل وتكلف مثل ان يقال ان اصول الفقه لفظ مركب وضع علما لعلم مشتمل على فنون اربعة او نحوه من التاويلات فلما كان اصلاح العبارة محتاجا الى هذه التكلفات كيف تكون هذه الاشارة اولى ١٢ راجى

ص ١٨ سطر ٧ قوله ومع الاحتمال لا يثبت القطع اقول قال المص فيما سياتى فى تقسيم الدلالة على وجه الظهور والخفاء وحكم الظاهر وجوب العمل به مع احتمال ارادة الغير فانه جعل هذا الاحتمال مانعا لثبوت القطعية فى الظاهر والنص وهما اليسا الامن اقسام الوضع لما عرفت ثم قال بعيد هذا وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل به لا محالة مشيرا الى القطعية بلفظ اللزوم ثم صرح بها بقوله لا محالة فمقابلة اثبات الاحتمال فى حكم الظاهر والنص مع نفى الاحتمال المذكور فى حكم المفسر المشار اليها اولا والمصرح بها ثانيا كما حررنا تدل على ان قطعية الحكم ونفيها موقوفة على ان يصير اللفظ مفسرا منقطع التاويل والتخصيص على هذا معنى قول المص المذكور فى الخاص غير جائز التفسير بما فسر به الشارح الا ان يحمل هذا الخاص على الخاص المفسر ١٢ راجى الرحمة سطر ٧ قوله لم ينشأ عن الدليل يتوجه عليه ان مقتضى هذا الجواب ان الاحتمال لو كان ناشيا عن الدليل يقدح فى القطعية ولا ينفيه اصلا بل يثبت ظنيا والمراد بالدليل ظاهر القرينة الصارفة عن الحقيقة ومعها لا يبقى الحكم مرتبا على الحقيقة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يصح قول المجيب فلا يقدح فى القطع لكونه موهما لثبوت الحكم المقدوح فى قطعيته على تقدير نشو الاحتمال عن الدليل وان اريد بالدليل المذكور جواز المجاز ووقوعه فلا يصح نفى نشو هذا الاحتمال عن الدليل لان جواز المجاز ثابت بالاجماع والحس بالنظر البادى ووقوعه شائع فى الكتاب والسنة وسائر المحاورات وانكاره مكابرة ١٢ راجى

ص ١٩ سطر ٨ قوله صورة اى بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة فان المعارضة الكذائية تبتنى على مساواة المتقابلين ولا مساواة بين مطلق القياس والخاص من الكتاب ١٢ راجى الرحمة سطر ١١ قوله فيجب العمل به لا يخفى ان هذه الفاء فصيحية داخلة على جواب شرط محذوف تقديره اذا كان هذا اللفظ خاصا وقد قلنا ان حكم الخاص وجوب العمل به فيجب العمل به اقول لا يصح حمل هذا الوجوب على الوجوب المذكور فى المتن سابقا لانه اكده المص بقوله لا محالة وقد فسره الشارح بالقطعية واكده باليقينية فيقتضى ان تكون المخالفة عنه جحودا لا تاويلا وهذه الاية بالنسبة الى لفظ القروء المبحوث عنه مؤولة فان الصحابة رض عنهم مختلفون فى حمله فبعضهم حمله على الاطهار كما هو مذهب الشافعى وبعضهم على الحيض فالاولى حمل قول المص لا محالة على التفسير الذى ذكرناه للفائدة التى نبهناك عليها سابقا اذ لو حمل على ما فسره الشارح ليلزم القبح الذى مر فحمل هذا الوجوب على الوجوب المذكور لا يتاتى الا على كونه مفسرا بالتفسير الذى ١٢

ص ٢٣ سطر ٢ قوله وفرع على هذا واورد عليه ان المص لم يظهر للامام الاعظم اصلا يبنى عليه الاحكام على عكس ما فرع الشافعى بل قال ان قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خاص فى التقدير الشرعى فكيف يتفرع على هذا الخصوص كون الاشتغال بالنكاح افضل من التخلى وكذا سائر التفريعات المختلفة فيها فان كون المهر مقدرا بتقدير الشرع لا يدل على ان النكاح لا يقبل الابطال اذ به لا يصير فائقا على العبادات المحضة وهى مما يصح ابطالها عند الضرورة وبالجملة ان النكاح اما ان يكون من حقوق الله تعالى فقد ذكرنا حالها او من حقوق العباد فينبغى ان يفوض ابقاءه وابطاله الى الزوجين كالبيع كيف ما شاء ويمكن ان يجاب بان المص اكتفى بالدلالة الالتزامية على هذا الاصل بقوله خاص فى التقدير الشرعى توضيحه ان الله تعالى ما قدر العوض فى النكاح واسنده الى نفسه حصل لهذا العقد تعظيما وشرفا ولهذا يشترط لصحته وحصوله شرعا حضور حرين او حر وحرتين فاذا لزم ذلك التعظيم من التقدير المذكور ثبت انه ليس كسائر العقود فلذا لا يجوز ابطاله بدون رعاية السنة ١٢ راجى الرحمة

ص ۲۴ سطر ۲ قوله وليس لهن شئ مقدر آه اقول ان اريد بالشئ المقدر المقدر المفسر بالمقدار المعلوم لا يضرنا لانا لا ندعى المقدار المفسر فى حق الازواج ايضا وان اريد مطلق المقدار فلا نسلم نفيه لان نفقات المماليك واجبة على المولى بقدر الكفاية بقوله عليه السلام انهم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله " راجى الرحمة

سطر ۱۳ قوله لنسبة والنسبة عامة تكون بين المضاف والمضاف اليه وبين اللازم والملزوم وبين المسند والمسند اليه وغيرهما بخلاف الاضافة لانها تكون بين المضاف والمضاف اليه فقط " خان محمد

سطر ۱۷ قوله وسائر التجارات لان النكاح مباح والنفل عبادة فالاشتغال بالنفل اولى من الاشتغال بالنكاح لوجود الاجر فى النوافل من العبادات بمباشرة فعل من الافعال المباحة " معدن الشاشى

ص ۲۵ سطر ۱۷ قوله لانها صيغة الغائبة تعليل لقول المص خاص فى وجود النكاح من المراة لكنه غير سديد لان كون تنكح صيغة الغائبة المؤنثة لا يوجب صيرورتها خاصا لانها للمذكر المخاطب ايضا والانكار عنه مكابرة فضلا مشتركة بينه وبين الغائبة المؤنثة وما قيل انها مفسرة فى الغائبة حيث اسند الى المرءة بدلالة قوله زوجا غيره والمفسر فى حكم الخاص ليس بشئ من وجهين الاول ان البحث فى تقسيم الوضع وتعداد امثلة الخاص الوضعى وكون المشترك المفسر خاصا حكميا امر خارج عما نحن فيه والثانى انه لو اعتبر الخصوص المستفاد من التفسير بحيث يصير المشترك به خاصا وضعيا يلزم رفع المشترك من الاصل اذ لا مشترك الا ويجب تفسيره اما قطعا واما تاويلا " راجى الرحمة

ص ۲۷ سطر ۱۶ قوله ويجاب عنه توضيح الجواب انا لا ندعى ان لفظ النكاح خاص اينما وقع وان امكن اثبات هذا الخصوص ايضا بان يقال لفظ النكاح خاص لمعنى العقد لتصريح اهل اللغة به فى كتبهم كما مر الآن من المعترض واما استعماله فى العقد فمجاز مبنى على علاقة السببية والحسبية بين الوطى والعقد بل ندعى خصوص لفظ تنكح المذكور فى الآية بحسب خصوص الاستعمال بمعنى العقد فى هذا المقام اعم من ان يكون بالنسبة الى الوضع مجازا او مشتركا وهذا الخصوص ثابت بدلالة اسناده الى المرءة " راجى الرحمة

ص ۲۸ سطر ۷ قوله مجازا خاصا ولا يخفى انه لا يصح كون هذا الكلام حاصلا للجواب المذكور كيف وقد صرح فى الجواب بكون لفظ النكاح مشتركا بين الوطى والعقد كما صرح فيه بكونه حقيقة فى الوطى مجازا فى العقد وفى هذا الكلام لم يتعرض الى الاشتراك بل تعرض الى كونه مجازا وايضا توصيف المجاز بالخصوص غير صحيح لان الخاص من اقسام تقسيم الوضع والمجاز من اقسام تقسيم الاستعمال مع ان اللازم فى المجاز الانتقال عما وضع له فكيف يثبت فيه صفة الخصوص نعم توصيف الحقيقة بالعموم والخصوص صحيح وان كانت من اقسام تقسيم الاستعمال ايضا اذ معناه ح انه لفظ استعمل فيما وضع له وضعا خاصا او عاما فلا اشكال فيه ولا كذلك المجاز ويمكن ان يجاب عنه بان المقصود من الوضع الاستعمال لان اللفظ ما لم يستعمل لا يدل على المعنى فاذا تعين المعنى مرادا من استعماله بحيث لا يبقى فيه احتمال غيره صار هو خاصا استعماليا شبيها بالخاص الوضعى فلا استحالة فى توصيف المجاز بالخصوص بالاعتبار المذكور والجواب عن الاول ان مبنى التحريرات الحاصلة عما سبق من الايراد والدفع بالاختصار فيكتفى فيهما بذكر بعض الشقوق اعتمادا على فهم المتروك عما سبق فلذا لم يتعرض لاحتمال المذكور مشتركا " راجى الرحمة

سطر ۹ قوله ولا يقع طلاقه فيه حتى لو نكحها ثانيا بعد ذلك باذن المولى يملك الزوج الطلقات الثلث عليها فان طلقها فى هذا النكاح بالبائن لا تحرم المرءة حرمة غليظة باعتبار اجتماع الطلاق السابق على هذا النكاح مع الطلقتين الواقعتين فى هذا

صـ ٢٨ سطر ١٧ قوله وكل نوع آه جواب عما يقال من انه لما بالـ المصـ اشار الى تنويع الخاص بقوله كقولنا فى تخصيص الفرد زيد ثم اعقبه ببيان حكمه كما عرفت وقال ههنا فى مقابلة حكم الخاص اما العام فنوعان صرح بتقسيم العام الى نوعين وكان المناسب ان يقال وحكم العام كذا وكذا قضية للمقابلة وحاصل الدفع انما صرح بالتقسيم لان حكم كل نوع مخالف للآخر بحسب القطعية والظنية لمست الحاجة الى تفصيله ليتم الامتياز بين النوعين ولا يشتبه فى حكمهما واما اقسام الخاص وان كانت متعددة بالحيثية المذكورة فى المتن لكنها متحدة بالنظر الى الحكم وهو القطعية فى كلها فلم يحتج الى التصريح بالتنويع سابقا على بيان الحكم لثبوت الامن من الالتباس ١٢ راجى الرحمة

سطر ١٧ قوله فاما العام الذى آه قدم هذا النوع فى التفسير وان كان مؤخرا فى التقسيم لانه بمنزلة الخاص فى حق لزوم العمل قطعا فتناسب ذكره عقيب الخاص اولا لان فى العام المخصوص تطويلا وايجازا فلذا اخره ١٢ ك

صـ ٢٩ سطر ١٧ قوله وروى الحسن آه حاصل المقام ان تلف المسروق عند السارق اما بالهلاك او بالاستهلاك فان كان الاول فعدم الضمان على تقدير وجود القطع اتفاقى بين علمائنا وان كان فيه خلاف الشافعى وان كان الثانى فهو خلاف فى مذهبنا كما ترى لكن هذا الخلاف لا تضر لكون كلمة ما عامة والوجوب العمل بعمومها بل هو مبنى على ان الاستهلاك فعل خارج عما كسبه السارق اذ كسبه السرقة واخراج المسروق عن الحرز بالتفصيل المذكور فى الفروع ولا يلزم من شمول كلمة ما هذا القدر انتظام جميع ما وجد من السارق بعد السرقة ويمكن ان يجاب لهذا المخالف بان الاستهلاك وان كان كسبا جديدا موجودا بعد تمام السرقة صورة لكنه داخل فى نفس السرقة معنى لان الحامل على السارق بهذا الفعل هو دفع الحاجة باستهلاك المسروق فى تحصيل مقصوده من الاكل واللبس وغيرهما فيتناوله عموم كلمة ما

صـ ٣٠ سطر ٨ قوله وانما ايد الخ ان سئل ما فى تنوير عموم كلمة ما بقول الامام المذكور فى المسئلة المذكورة وترك الاستدلال بخصوصية ما اورده فى امثلة الخاص كما ترى نجيب عنه بان خصوص ما فى امثلة الخاص بديهى ليس فيه خفاء يحتاج زواله الى الاستدلال بخلاف كلمة ما لان فى عمومها نوع اشتباه كما يظهر من البحث الآتى للشارح فى عمومها فلذا ايده بالدليل ويرد عليه ان مثل هذه المباحث قد مر من الشارح فى امثلة الخاص ايضا فثبت كون كل واحد منهما خفيا محتاجا الى زوال الاشتباه والجواب ان الخصوص لما كان امرا اصليا كان قويا فلا يحتمل بادنى خلل كاعتراضات بعض المعترضين ببعض الوجوه فى بعض الصور بخلاف العام فانه عمومه عارضى والاصل فى العوارض العدم فيحتمل ثبوته بادنى خلل فلذا نوره بالدليل وانما قلنا ان الخصوص امر اصلى للخاص لان بعد تعيينه للمعنى لم يعترض عليه عارض بل بقى على ما كان واما العام فعمومه حصل بزيادة ما هو علامة الجمع اما فى وسط لفظ المفرد الذى هو الخاص كما فى الجمع المكسر مثل رجال فانه عام ومفرده وهو رجل خاص نوعى واما فى آخره كما فى الجمع السالم مثل مسلمين فانه صار عاما بزيادة علامة الجمع فى آخر مفرده وهو المسلم وهو خاص ايضا والمشترك ايضا حاصل من الخاص باعتراض تكرار الوضع مرة او مرارا كلفظ المشترى ولفظ العين فظهر ان الخاص هو الاصل المطلق والعام والمشترك اصلين اضافيين والبواقى من الاقسام الحاصلة من التقسيمات الخمسة المذكورة فى فن الاصول فروع هذه الثلثة التى هى مجموع اقسام تقسيم الوضع وليس المؤول الا قسما لهذه الثلثة وفرعا لها وايراد المشايخ له فى مقابلة المشترك يوهم انه قسيم ومقابل له لا قسم منه لكنه ليس كذلك فعليك بدرك هذا البحث وبحفظه ١٢

سطر ١٠ قوله فوائد شتى فى لفظ الفوائد احتمالان فانه يستعمل فى الفاظ مشتملة على بيان مسائل عجيبة وقد يكون اسما الكتاب وكل منهما يصلح المقام ١٢ راجى الرحمة

صـــ سطر ١٢ قوله والقطع جزاء جميع ما فعل آه لانه قال في الآية الكريمة جزاءً بما كسبا والكسب هو الفعل
ومحل الفعل غير الفعل فلا يلزم من كونه جزاء للفعل تغير حكم محله عن الضمان الى الاهدار ويمكن ان يجاب عنه
بان الضمان لحق العبد مخصوص باتلاف عين هو معصوم لحقه وعصمة المسروق انتقل الى الله تعالى قبيل السرقة
وان كانت العصمة في الاصل مقصودية لحق العبد وضمنية لحق الله تعالى بدلالة حل التصرف للغير في هذا المحل
باذن المالك والقول بانتقال هذه العصمة الى الله تعالى مبني باقتضاء قوله جزاء بما كسبا فان المعنى كفاية بما كسبا
كما يدل عليه استعمال لفظ جزى بمعنى كفى واذا ثبت ان القطع كاف مع انه عقوبة محضة لا يصل به الى يد المسروق
منه شيء علم ان عصمة المسروق لم تبق لحق المالك اذ لو كانت باقية لما كان في القطع كفاية فان قيل ما الفرق بين
الغصب والسرقة حيث انتقلت العصمة هنا دون الغصب مع ان في كل منهما تعدى على الغير قلنا ان من ياخذ
مال الغير مستورا منه فاستحيى منه ولم يستحى من الخبير بما هو غائب عنا جعل الله تعالى العصمة خالصة لنفسه غيرة
عليه ورتب العقوبة اعني قطع اليد لكونها آلة للاخذ فذلك محض غيرة الالهية عصمنا الله مما يوجبها بخلاف الغاصب
فان الغاصب لما لم يستحى من المالك ايضا واخذ ماله بحضرته على وجه التعدى عليه لم يصر فعله جناية خالصة على
حق الله تعالى لما قلنا ان حق الله تعالى فيه ضمني فلم يجعل الله تعالى العصمة زايلة عن العبد ولم يشرع عليه عقوبة
مقدرة فلهذا يجب الضمان ١٢ راجي الرحمة سطر ١٥ قوله والاول اشارة اعني كون القطع
كافيا لجميع ما وجد من السارق حتى لا يجب الضمان بتلف المسروق ثابت باشارة النص فان سوقه لايجاب
العقوبة المعلومة على الفعل المعروف اما كون القطع جزاء وكافيا فمفهوم من النظم الكريم لكن بلا سوق وما الاشارة
الا هذا وكون الاشارة ادنى من العبارة امر شهير اقول كون هذا الخاص عبارة في وجوب الضمان عند تلف
المسروق غير مسلم لان الماخوذ في العبارة هو السوق وسوق الآية لبيان حكم التعدى ويجب ان يكون هذا
التعدى غير السرقة لانها ذكرت في آية مستقلة مع حكمها فاستحال ان يكون هذا الخاص عبارة فيها نعم
انها من جملة التعدى فدخلت في عبارته ثم خرجت بدلالة قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فان الخطاب
فيه للعباد فيفيد ان التعدى واقع على العباد وقد مر ان تعدى السرقة على حق الله تعالى ١٢ راجي الرحمة

صـــ ٣٣ سطر ١٥ قوله والكتاب لا يتناول الا القبيلتين دفع لتوهم بعض المتوهمين ليس عند ثبوت
الحل في الصورتين نسخ الكتاب لبقاء بعض افراد الكتاب تحته حينئذ وهو ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم المحرمة
والنسخ هو ارتفاع الحكم باسرها حاصل الدفع ان الكتاب لا يتناول غيرهما فكيف يبقى الغير تحت الكتاب فثبت ما قلنا

صـــ ٣٥ سطر ١ قوله فلا يكون مخصصا اقول قد تم الجوابان ووضح المقام لكن بقي ههنا نقض القاعدة التي مرت
من ترجيح عموم اللفظ عند مقابلته بخصوص المورد فانها تقتضي حرمة كل ماكول لم يذكر اسم الله عليه اعم من المذبوح
وقد خصصت بالمذبوح لخصوص المورد الا ان يقال تلك القاعدة مطردة فيما اذا كان خصوص الواقعة مجردا
من اقتران مخصص خارجي عنده يضاف الحكم اليه لا الى خصوص المورد فسلمت القاعدة ثم المخصص ههنا عند البعض
هو دفع الحرج فان الاكل مما يتكرر دفعا للجوع بالاطعمة وتنعما بالفواكه ويتكثر بكثرة اللقم فاشتراط التسمية على كل لقمة
ونحوها حرج وعندي انه لا حرج في اشتراط التسمية على كل ماكول اذ هو امر يسير يجري على اللسان بلا ثقالة ولذا توقف
بذكرها تمام كل امر ذي بال خصوصا اذا قلنا بالاكتفاء بذكرها مرة في الابتداء كما في قوله عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر اي نقص ولم يتم فاذا لم يوجد الحرج فماذا يدفع والصواب ان يقال المخصص ههنا تقابل
خصوص المورد بالعمومات المطلقة الواردة في باب الاكل كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وقوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا وفي
نحوهما من المطلقات فتقييد حل المذبوحات بالتسمية لا يوجب حرمة سائر الماكولات الواردة فيها النصوص المحللة المطلقة من قيد

صـ ۳۴ سطر ۷ قوله ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل ويمكن في جوابه ان يقال ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى لا يكون من افراد هذا العام اذ افراده ما يكون حرمته باعتبار عدم ذكر اسم الله تعالى عليه والحرمة ههنا ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار ذكر اسم الغير ولهذا لو ذكر اسم الله تعالى وذكر معه اسم الغير على الذبيحة بان كان بطريق العطف يحرم ايضا فكذا ذبيحة المجوسي والوثني ليسا من افراده اذ حرمتهما ليس بسبب عدم الذكر بل لعلة الكفر ولهذا لو ذكر اسم الله تعالى يحرم ايضا لان الكفر موجود في الكتابي ايضا لانا نقول الحل هنا ثبت نصا بخلاف القياس ويمكن الجواب عنه بوجه آخر فتدبر هذا ما ظهر لي في هذا المقام

صـ ۴۷ سطر ۱ قوله المعترض للذات المراد من المطلق ما يدل على الذات مع زيادة قيد لا يدل عليه المطلق سواء فهم ذلك من لفظه تضمنا او بزيادة لفظ آخر على المطلق فعلى هذا حيوان مطلق لا زيد وزيد وانسان مقيد بالنسبة الى حيوان وحيوان ناطق ايضا مقيد بالنسبة الى حيوان وانسان عالم مقيد بالنسبة الى انسان وزيد عالم ليس مقيدا بالنسبة الى زيد فيجوز ان يجمع المطلق والمقيد في مادة واحدة كانسان وقيل المطلق الدال على ذات منكر والمقيد الدال عليها مع زيادة وصف فيه بلفظ زائد هذا هو الموافق لقول الشافعي من حمل مفهوم الصفة على مفهوم الشرط والاول موافق لدليلنا في حمل المطلق على المقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وقولنا صم يوما وصم يوم الجمعة من باب المطلق والمقيد على الاول دون الثاني لان يوم الجمعة علم يوم

صـ ۴۸ سطر ۸ قوله فاجاب حاصل الجواب تسليم التقييد للماء للطهارة لكن ثبت باشارة النص القطعي وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لا بالدليل الظني ۱۲ راجی الرحمۃ سطر ۱۴ قوله وبهذه الاشارة علم ان الحدث شرط الخ فان قيل الحدث لو كان شرطا لوجوب الوضوء لجاز اجتماعهما لان الشرط والمشروط يجتمعان معا والحدث ههنا لا يجتمع فكيف يكون شرطا واجيب بمعونة الدقة ان الشرط على نوعين احدهما ايجادي وثانيهما امتدادي ومرادنا الايجادي لا الامتدادي لانه لا معنى لامتداد هذا الشرط مع المشروط فلهذا اختير ههنا الايجادي دون الامتدادي ۱۲ خان محمد

قوله شرط لوجوب الوضوء وان حصل العلم باشتراط هذا الشرط مما سبق من الاشارة الظاهرة من هذه الاشارة وهو صريح قوله او جاء احد منكم من الغائط الآية فانه اشارة في اشتراط الحدث وسيق لشرعية التيمم قصدا فيه عبارة ۱۲ راجی

صـ ۵۰ سطر ۱۶ قوله تفاصيل مذكورة

اتحد الحكم والحادثة

اختلف كلاهما

كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل والاطلاق في الطعام في الظهار

لا يحمل بالاتفاق

اتحد الحكم فقط

كتقييد الرقبة بالايمان في كفارة القتل والاطلاق في الظهار واليمين لا يحمل عندنا خلافا للشافعي في النفي والاثبات لا يحمل بالاتفاق

اتحد الحادثة فقط

كتقييد الصوم بما قبل التماس في الظهار والاطلاق في الطعام عن ذلك لا يحمل في النفي والاثبات بالاتفاق والاصل في صورة من الاربع التحقيق

ورد في السبب

كصدقة الفطر ورد فيها مرة ادوا عن كل حر وعبد ومرة اخرى ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لا يحمل عندنا خلافا للشافعي نفيا واثباتا

ورد في الشرط

كالنكاح ورد فيه مرة لا نكاح الا بشهود ومرة اخرى لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل لا يحمل عندنا اذ لا تزاحم في الاسباب والشروط خلافا للشافعي

ص ۵۳ سطر ۱۳ قوله وجعلوه من المشاهير ولقائل ان يقول كما جعل البعض خبر امراة رفاعة من المشاهير
لك جعلوا خبر المغيرة ايض من المشاهير فلم لم يذكرا لمص هذا القول ولم يجعل جوابا ثانيا كما ذكر ذلك القول وجعل جوابا
الا ان يجاب بان هذا القول لم يثبت عند المص ۱۲ معدن

ص ۵۴ قوله والصيغة مشتركة فيها وفيه نظر لان لفظ المشترك صار في الاصطلاح اسما للمشترك فيه فلا حاجة
حذف الجار والمجرور وقيل لفظ المشترك مشترك بين الظرف والمفعول والمصدر الميمي ۱۲ ا د هـ بنا الظرف ومعناه المشترك
فلا حاجة الى الحذف وفيه نظر لانه لو كان ظرفا لما وقع صفة للفظ اذ الظرف لايجرى على موصوف وقد قيل لفظ مشترك
يمكن ان يراد بالمشترك المصدر الميمي مع حذف المضاف اى ذو الاشتراك فلا حاجة الى الحذف ۱۲ معدن

ص ۵۵ سطر ۱ قوله والتقابل واقع بين المطلق والمقيد يعنى اذا قيد المقيد بشئ لايلزم من هذا التقييد ان
تيد المطلق بعدم ذلك الشئ بل تقييده بعدم تقييده بذلك الشئ سواء فترك القيد من المطلق لبقاء المطلق
في اطلاقه لا لاجل التقابل فاذا لم يوجد التقييد في المطلق بالعدم فكيف يصح تقييد المشترك بعدم الترجيح ۱۲ منه
سطر ۲ قوله في طرفي النفي والاثبات يعنى ان الشيئين المتقابلين لايخلو اما ان يكون في محل التقسيم او بدون محل التقسيم
ن كان في محل التقسيم فيجوز تقييد احدهما بالاثبات وتقييد الاخر بالنفي واما في غير محل التقسيم فلا يجوز تقييد احدهما بالنفي
يجوز تقييد الاخر بالاثبات والتقسيم اعم من ان يكون بحسب العرف وبحسب الاصطلاح فتقييد المطلق بالعدم في محل
لتقسيم وعدم تقييد المطلق بالعدم فيما وراءه ۱۲ منه

ص ۶۲ سطر ۳ قوله فلا يكون المعنوى مرادا بالاتفاق ويمكن ان يقال بان هذا السوال انما يرد لو كان من النعم
بيانا لما في قوله تعالى ما قتل من النعم اما لو كان بيانا للجزاء فلا يرد السوال كما لايخفى ۱۲ محمد عظيم ويمكن ان يجاب عنه
بان النص يتناولهما بالدلالة لا بالعبارة لان المعنى المؤثر في وجوب الجزاء هو الجناية على الاحرام واذا لايتفاوت بين قتل
الحمام والعصفور وبين قتل النعم والتناول من حيث الدلالة كالتناول من حيث العبارة وفيه نظر لانه على هذا لو اريد به
المثل من حيث الصورة لايلزم عموم المشترك لان ذلك انما يلزم لو اريد به المثل من حيث الصورة والمعنى كلاهما بالعبارة
ما لو اريد احدهما بالعبارة والاخر بالدلالة لايلزم ذلك اللهم الا ان يقال بان المراد بالنعم والله اعلم الصيد بدلالة قوله
تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيكون التقدير ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصيد والصيد يتناول النعم والحمام
والعصفور لان الصيد اسم لما يصاد فيكونان داخلين تحت النص ۱۲ معدن سطر ۴ قوله فكان
اجماعا على ان الصورى هو المراد ويمكن ان يجاب عنه بانه لم لايجوز ان يكون ايجابهم بطريق التقويم بان يشترى بقيمة النعم
البدنة وبقيمة الظبية الشاة الى غير ذلك فلا محذور كما لايخفى ۱۲ محمد عظيم سطر ۷ قوله وكذلك كل خفى
جريان التاويل في المشترك بناء على خفاء المراد منه والخفاء لايختص به بل يوجد في الخفي والمشكل والمجمل فيجب العمل بالتاويل
فيهما ايضا لكن نظم المجمل في هذا السلك لايحسن اذ التاويل فيه غير مفيد اذ العمل به غير جائز قبل البيان وبيان المتكلم اصالة
كان اونيابة ليس بتاويل بل هو تفسير له وايضا صرحوا في حكمه بانه التوقف الى ان ياتيه البيان لا الى التاويل
وذكر الشارح المجمل غير مخصوص بهذا المقام بل هذا دابه لانه ذكره في فصل الخاص في فائدة قوله
وضع لمعنى معلوم ۱۲ راجى الرحمت ربه الغنى

ص ٦٣ سطر ١١ قوله حقيقة وضعية للوطى اى وان كان مجاز الغويا للعقد ولا منافاة بين الحقيقة العرفية والمجاز اللغوى وبهذا يندفع ما يتوهم من التدافع بين كلامى الشارح حيث قال ههنا ان النكاح حقيقة عرفية للعقد وقد قال سابقا فى آخر فصل المقيد والمطلق ما حاصله ان النكاح يستعمل للمعنيين للوطى حقيقة والعقد مجازا والحاصل ان النكاح يستعمل للوطى حقيقة وضعية وللعقد مجازا لغويا وحقيقة عرفية ولهذا القدر صح القول بانه مشترك ١٢ منه ادام مجده

ص ٦٤ قوله لانها ايسر قضاء للدين من الغنم لعدم الاحتياج فيه الى البيع ولقايل ان يقول ان نصاب الغنم يحتمل ان يكون عينه مهر النصاب للدراهم فلا حاجة الى تبيع ... الرجحان فصح مهرا للنساء معه

ص ٦٥ سطر ١٢ قوله على نقد البلد غيره ببيان المتكلم او يقال المراد بالتعارض اللغوى لا الاصطلاحى لا شك ان آخر الكلام ههنا يعارض اوله و يغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل وآخره ينفى ذلك و يوجب نقد بخارا بطريق التفسير معه

ص ٦٦ سطر ٩ قوله ولكن يصير مجازا ولعل هذا هو مذهب فخر الاسلام ومن تبعه بدليل انهم صرحوا بان الصلوة والزكوة والحج مجازات تركت حقايقها اللغوية بدلالات الاستعمالات والعادات مع انها حقيقة شرعية وصرحوا فى لايضع قدمه فى دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول حقيقة عرفية وصرحوا ايضا بان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز وهذا كله شاهد على ما قلنا فالمص اختار هذا المذهب حيث قال ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول وان الحقيقة اذا كانت مهجورة صير الى المجاز فلذلك قال فى حد الحقيقة كل لفظ وضع لمعنى سطر ١٤ قوله اى تكلم اى كل لفظ وضعه واضع اللفظ بازاء شئ فيعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ويمكن ان يقال ان ذكر اللغة للاصالة او لعدم الاختلاف فى الحقيقة اللغوية لا للاحتراز فلا تخرج الحقيقة الشرعية والعرفية ١٢ معه

ص ٦٧ سطر ٨ قوله ولذا ترك التصريح اكتفاء بشهرته او يقال ترك هذا القيد لانه يعرف من بحث طريق الاستعارة حيث قال اعلم ان الاستعارة فى احكام الشرع بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثانى بوجود الاتصال بين السبب المحض فعلم ان المجاز لا يثبت بدون الاتصال وفيه وهن لا يخفى والاولى ان يقال الهزل غير داخل فى الحد بدلالة مورد التقسيم لان كلامنا فى تقسيم وجوه الاستعمال المعتد به والهزل ليس باستعمال معتد به ولهذا لا يجرى فى كلام الله تعالى وكلام الرسول وكلام فصحاء العرب فلا حاجة الى اخراجه ١٢ معه ن

ص ٧٣ سطر ٧ قوله لما عرف من جواز ذكر القيد وارادة المطلق لانه من باب ذكر الكل وارادة الجزء لان المطلق جزء المقيد بخلاف ما اذا نسب الى فعل ممتد اى يصح ضرب المدة فيه عرفا كاللبس والركوب والامر باليد وعدم التطليق ونحوها فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما ويومين فحينئذ يكون اليوم عبارة عن بياض النهار رعاية للتناسب بين الظرف والمظروف لان النهار ممتد فيناسب ما يمتد من الافعال ولان الفعل الممتد يقتضى ظرفا ممتدا يجعل معيارا له وانما اولنا قوله اضيف بنسب لان امتداد المضاف اليه وعدم امتداده ليس بمعتبر على المختار بل الاعتبار للمظروف العامل اذ لو قال عبدى حر يوم ركب فلان كان اليوم عبارة عن مطلق الوقت وان لم يكن الركوب فعلا غير ممتد ان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان كان اليوم عبارة عن بياض النهار وان كان القدوم فعلا غير ممتد فعلم ان المعتبر

لا الاضافة الاصطلاحية ثم في الامتداد وعدمه هو المظروف العامل لا المضاف اليه فلاجرم يراد بالاضافة النسبة قلت يمكن ان يحمل كلام المظروف في مسئلتنا الحرية وهو غير ممتد فيكون اليوم عبارة عن مطلق الوقت وهو يعم الليل والنهار الشيخ على الحقيقة ويكون مختاره ما هو مذهب بعض المشائخ من اعتبار المضاف اليه فلا حاجة الى التاويل ۱۲ **معدن**

فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب ان يكون امتداده بامتداده و عدم امتداده بعدم امتداده اجيب بان ظرفيته للعامل تصديقية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل عند اختلافهما بالامتداد وعدمه اولى ۱۲ **منهاج**

ص ۲۷ سطر ۱۳ قوله لان الانكار بعض الجواب آه لان الجواب تارة يكون بنعم وهو الاقرار وتارة يكون بلا وهو الانكار والخصومة لا يكون الا الجواب بلا فيكون الخصومة جزءً والجواب كلا عن الاقرار والانكار واذا حمل على مطلق الجواب يدخل في عموم الاقرار والانكار فيتناولهما الامر بالاطلاق باعتبار عموم المجاز فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح لكن الجواب المعتبر هو الجواب في مجلس القضاء فتقيد به فلو اقر في غير مجلس القضاء لا يجوز ولقائل ان يقول ان ذكر الجزء وارادة الكل انما يجوز اذا كان الجزء يستلزم الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وههنا كذلك لان الجواب يوجد بدون الخصومة فلا يكون كالرقبة والراس بل يكون كاليد للانسان على ان الجواب مطلق لا عام والخصومة مقيد لا جزء والمطلق جزء المقيد فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لا عكسه اللهم الا ان يراد بالجزء الجزئي وبالكل الكلي فيكون من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء لان الكلي جزء الجزئي على ما عرف في ذكر الكل وارادة الجزء مطرد او يقال الانكار جزء الجواب من وجه و ذلك لان الجواب عام معنوى لانه اسم لكلام يستدعيه كلام الغير فيطابقه فيتناول الاقرار والانكار بمعناه كالشئ يتناول السواد والبياض وسائر المتضادات بمعنى الموجودات فكان ذكر الانكار وارادة الجواب من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل من هذا الوجه ۱۲ **معدن** واعلم ان الوكيل بالخصومة على ما في الذخيرة على خمسة اوجه اوله ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشئ آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار ايضا عند علمائنا الثلثة الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد وعند ابي يوسف يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث ان يوكل بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء والرابع ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز ۱۲ **چلپی حاشیه تلویح**

ص ۲۸ سطر ۲ قوله فالحقيقة اولى بلا خلاف اى الاولوية متلبسة بلا خلاف لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به ۱۲ **معدن** **سطر ۴** قوله فلا يصار الى الخلف عند وجوده الا بدليل و غلبة الاستعمال تصلح مرجحة لان العلة لا يترجح بزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض بخلاف المهجور فانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقي العبرة للمجاز ۱۲ **معدن شرح شاشی**

سطر ۷ قوله ينصرف ذلك الى عينها عنده ولقائل ان يقول قد تقرر ان مبنى الايمان على العرف عند علمائنا وعلى الحقيقة عند الشافعي فكيف ينصرف اليمين في مسئلة الحنطة والفرات الى الحقيقة عند ابي حنيفة وما هذا الا تناقضا وايضا لان يقول ان القرينة الصارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا قائمة اولا فان كانت قائمة وجب ان يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم تكن قائمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فما موضع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من قولهم ان مبنى الايمان على العرف المستعمل في التفاهم وفي هاتين المسئلتين الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملان بالتفاهم لكن المجاز اغلب في اكثر استعمالا في التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بقرينة صارفة عن الحقيقة عنده لما مر ان العلة لا تترجح بزيادة من جنسها فيقع اليمين على الحقيقة وعندهما هي قرينة صارفة عن الحقيقة [illegible] لان الرجوع الى الحقيقة [illegible] ساقطة فكانت في الاعتبار [illegible] ۱۲

ص ٣٥ سطر ٥ قوله اى مثل ماتركنا الخ لعله دفع لما عسى ان يتوهم ان حمل قوله تعـ وامهاتكم الآية
كذلك مما لايرضى بذلك احد فان المشهور كون حمل الخبر على المبتدأ مما لابد منه وههنا لايصح الحمل لان المشار
اليه بذلك ترك الخبر بمقابلة العام كما هو مقتضى المقام وقول الملك العلام ليس كذلك كما لايخفى بما حاصله
ان المماثلة بين الآيتين فى العمل فارتفع الخلل ثم وجه زيادة الشارح للفظ عملنا مع كلمة فى بعده للضرورة وجه
بانه لولم تزد فيكون قوله تعـ وامهاتكم آه محمولا على مثل ماتركنا ولايستقيم حمله لان فى المحمولين لابد من الاتحاد
فى الخارج وماتركنا فعل العباد وامهاتكم قول رب العباد فلاجرم لضرورة صحة الحمل زاد قوله عملنا ثم لما لم يصح معقولية
قوله تعـ وامهاتكم الآيه لعملنا كما لايخفى زاد كلمة فى فافهم ١٢ سوالـ بتصرف
سطر ٦ قوله فان المرضعات عامة يرد عليه ان لفظ المرضعات لم يذكر اساسا فى الآية فكيف يدعى عمومها ويجاب
بانه مفهوم ظاهر من قوله ارضعنكم فصار كانه مذكور بعينه فيجوز توصيفه بالعموم ١٢ راجـى الرحمة
سطر ١٢ قوله لايتربى به بل يحتاج فى التربية الى الطعام وان شرب اللبن احيانا وخلطه بالطعام فاكله فالنشو
والانبات من الطعام لامن اللبن واما قبل المدة المقدرة فقد يتربى بالطعام ايضـ حتى لوكان صبيا تالف بالطعام واستغنى
عن اللبن قبل تمام المدة بان بلغ الى هذا الحد بعد السنة قبل تمام السنتين لايتعلق الحرمة بارضاعه لعدم العلة
المذكورة اعنى الجزئية المبنية على النمو والانبات لايقال يلزم منه ان يكون تقدير المدة فى التنزيل لغوا لانا نقول
انه لبيان انتهاء مدة الفة المزاج بالطعام فلايمنع حصول الالفة قبله كذا فى الغياثية ١٢ راجـى الرحمة
سطر ١٦ قوله معلولة آه لان من سمع هذا النص يعرف بمجرد السماع ان علة حرمة المرضعات الجزئية والبعضية
وهى لاياتى الا بالارضاع فى المدة على مابينا ١٢ معـدن قوله والعلة المنطوقة الخ يعنى لافرق فى
دوران الحكم وجودا وعدما بين ان تكون العلة منطوقة بنظم النص صريحا او تكون مفهومة منه لابصريحه بعد ان تفهم
منه بمجرد السماع من غير حاجة الى الاجتهاد فكان الشارح اراد بهذا التعميم الجواب عما يقال ان الحرمة فى منطوق
النص متعلقة بمطلق الرضاع والعلة الماخوذة فى الدلالة غير منطوقة وان كانت مفهومة فكيف يثبت التقييد فى الرضاع

ص ٣٦ سطر ١٠ قوله جاز ان يكون معلولا آه الظ ان يقول يجب ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص
عندنا التعليل ولفظ جاز يدل على جواز ضده ايضـ فيقتضى ان يكون عدم كونه معلولا جايزا ايضـ وحينئذ لايصح الاستدلال
بلزوم احتمال التخصيص فى الباقى بل هو يدل على جوازه فصار هذا الاحتمال كاحتمال التخصيص فى العام الذى يخص عنه شيئا
وذلك لايضر ثمه فكذا ههنا يجب ان لايضر بالقطعية ١٢ راجى والجواب ان الجواز ههنا بمعنى الامكان العام الشامل للوجوب فلايرد ١٢ مولنا
قوله معلولا بعلة موجودة كخروج اهل الذمة فى قوله اقتلوا المشركين ولاتقتلوا اهل الذمة معلول بعلة عدم المحاربة والمقاتلة منهم
سطر ١١ قوله مع وجود تلك الاحتمال ان اريد به الاحتمال الجايز فهو غير مضر بالقطع كما ذكرنا وان اريد به اللازم فهو
غير مفهوم من كلام المصـ ١٢ راجى الرحمة سطر ١٢ قوله تمييز بعض آه فيدخل فيه الاستثناء لكون المستثنى ممتازا
من جملة المستثنى منه وكذا الصفة والغاية واخواتها فلاخراجها وضع قيد الاستقلال فى تعريفه الاصطلاحى ١٢ تحرير
سطر ١٣ على ماذهب اليه آه فيه اشارة الى ان اختيار هذا التعريف من الشارح تقليدى لانه اسنده الى الذهاب
المذكور لا الى الاستدلال ١٢ راجى الرحمة قوله هو قصر اللفظ يعنى بعد ماكان اللفظ عاما مثبتا للحكم فى جميع افراده
بحسب ظاهره فلدفع هذا الظاهر ورد دليل موصوف يقصر على بعض الافراد ١٢ راجى الرحمة سطر ١٤ قوله بدليل
مستقل فى الافادة كقوله ولاتقتلوا اهل الذمة فانه مفيد للمخاطب بدون قوله اقتلوا المشركين ١٢ راجى
قوله مقترن وانما شرط الاقتران لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء كما سياتى ولابد فيه من الاتصال فكذا ههنا
ههنا وهذا الوجه يمكن ان يكون جوابا عن وجه قول الشيخ ابى منصور والمتكلمين ١٢ محـرره

ص ٣٦ سطر ١٥ قوله اذ لابد عندنا هذا الاستدلال على اشتراط كون الدليل المخصص مستقلا اذ المعارضة لا تمكن الا بين المتساويين والعام مستقل فلابد ان يكون معارضه مستقلا ايضا لئلا يكون ضعيفا كالاستثناء وغيرها

سطر ١٧ قوله فانهم جوزوا التخصيص متراخيا ولعل الوجه لهم ان التخصيص ليس الا نسخا فى بعض الافراد فلذا لا يشترط الاقتران.

ص ٤١ سطر ١٦ قوله كذا قالوا كان الشارح اراد بهذه الحوالة التفصي عن المقال وهو ان الوارد فى باب الوضوء ليس بمنحصر فى هذه الاخبار بل الامر القرآنى ايضا وارد بنفس الوضوء متضمن لتعين محله وهو الاعضاء المعلومة مشتمل على تعداد اركانه التى بعضها مغسولة عند الاختيار وبعضها مغسولة تارة وممسوحة اخرى مع القدرة على الغسل هذا الامر الوارد يفيد لفرضية هذا المجموع فلم يظهر التفاوت بين ما ورد فى حق الاصل كقوله تعالى اقيموا الصلوة وبين ما ورد فى حق التبع وهو قوله تعالى فاغسلوا الآية وايضا اثبات السنن والمستحبات فى الوضوء باى دليل كان يستلزم المساواة فى اثبات السنن والمستحبات فى نفس الفرضية والفرائض بينهما غير ممنوع وكذا فى السنن والمستحبات فما بال الواجبات حيث ثبتت فى الصلوة وسلبت عن الوضوء ١٢ راجى الرحمت

ص ٤٣ سطر ٨ قوله ابطال هذا المنطوق اقول لا نسلم اللزوم المذكور حيث يلزم تقييد الطهورية للماء وكذا تقييد اجزاء الغسل والمسح بالقيود المستفادة من الآية المذكورة واختصاص اشتراط الطهارة للصلوة يقتضى ذلك المحذوف فصار من قبيل اقتضاء آية الوضوء وايضا الافعال الشرعية كلها موضوعة للاغراض ولا يتصور للوضوء غرض سوى اباحة الصلوة لكونه مختصا بها فثبت بهذين الوجهين ان تقييد الوضوء بالنية مدلول هذه الآية اما باقتضاءه او بكون الاباحة مطلوبا منه وايضا طهورية الماء بالنسبة الى الوضوء لو قيدت بالامور المذكورة من التسمية والنية والوضوء فليس هذا ابطال المنطوق بل هو تقييد وقد جوزناه بالوجهين المذكورين ١٢ راجى الرحمة

ص ٤٤ سطر ٦ قوله وتغريب عام اى يجوز فى عقوبة هذه الجناية الامران المذكوران اعنى الجلد وتغريب عام فعطف التغريب على الجلد يقتضى كون المجموع حدا فلا يجوز الاكتفاء باحدهما ونص القرآن يقتضى كفاية الجلد وحده فصار هو جايزا فرضا اذ ليس الفرض الا جايزا حرم تركه وبقى التغريب جايزا اصطلاحيا وهو ما استوى فعله وتركه ولا يجوز ابدال قولنا يجوز فى عقوبة الخ بقولنا حد زنا البكر بالبكر لان حمل التغريب على السياسة يابى عنه ويظهر لك بادنى تامل ١٢ راجى

ص ٤٦ سطر ٨ قوله مطلق فى مسمى الركوع ولا يرد عليه تقييده بقوله تعالى مع الراكعين وان دل هذا القيد على فرضية الجماعة لان ذكر الركوع من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل لان الركوع وحده ليس بفرض بالاجماع فالمعنى صلوا مع المصلين لان الجماعة امر خارج عن حقيقة الركوع اذ حقيقته الانحناء مطلقا فالتعديل يتادى بطول الركوع فيكون داخلا فيه فالمانع من التقييد به ليس الا كون الجزء المثبت له ضعيفا واما الجماعة فلا تثبت فرضيته بهذا القيد لانه مؤل اذ قد قيل المراد بالراكعين هم الملئكة فالمعنى صلوا مع الملئكة ولا شك فى شهرة صلوة الملئكة مع الانس كما دل عليه مسئلة النية فى التسليمتين وما بينوا من العذر فى عدم فرضية الجماعة بان كون فرضية الجماعة مستلزما للتكليف بفعل الغير وهذا مما لم يعهد فى الشرع فليس بسديد لانا قد وجدنا هذا التكليف بعينه فى الجمعة والعيدين بل السنة الجماعة كما اخذه المشايخ ليست بخارجة عن دائرة التكليف فانها ايضا نوع قال عم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى فعضوا عليها بالنواجذ وقد ورد الامر القرآنى بالاخذ بالسنة قال الله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وغير ذلك من الاحاديث والعذر الصحيح ما قلنا من التاويل فى الامر بالجماعة ١٢ راجى الرحمة

صـ ۴۷ سطر ۱ قوله واجبا بحكم الخبر واورد عليه انه اذا كان واجبا فلم لم تجب سجدة السهو بتركه واجابوا عنه بان سجود السهو اختص وجوبه بترك واجب بعينه والتعديل ليس كذلك بل هو لاكمال الركوع و السجود اقول لا يخفى ما فيه اذ القومة والجلسة من افراد التعديل على ما حرره الشارح وليس لاكمال الغير بل هما فعلان مستقلان لا تؤديان في ضمن ركن من الاركان ولذا قدر كل واحد منهما بقدر تسبيحة كالركوع والسجود فينبغي ان يجب ان يجب السهو بتركهما وايضا الواجبات كلها مكملات الفرائض كما ان السنن مفضلات الواجبات والمستحبات محسنات للسنن فينبغي ان لا يجب السهو بترك شيء من الواجبات ۱۲ راغب الرحمة

صـ ۵۵ سطر ۷ قوله فكانا جميعا مفهوما واحدا فان مفهوم لفظ الجسمين ذاتين لهما طول وعرض وعمق فانه حقيقة واحدة تنتظم البقر والانسان انتظام الكل على الجزء فصار كل واحد منهما جزء المفهوم لا مفهوما تاما حتى تصير التثنية بمقابلتهما مشتركا وكذا مفهوم الحيوانين واحد منتظم بالانتظام المذكور وهذا التحرير مغن عن

صـ ۵۶ سطر ۸ قوله وحكم المشترك يعني حكم المشترك عدم الحكم على احد من المعاني بمجرد السماع بل التوقف ثم طلب التعيين بمعونة القرائن فاذا وجدت القرينة من غير المتكلم او تعين المعنى المراد صار مؤولا وان قرن ببيان المتكلم للمراد صار مفسرا واعتبار ارادة الغير ساقط على كلا التقديرين لاستحالة عموم المشترك فعلم ان السقوط المذكور حكم للتعيين المذكور لا المشترك

سطر ۱۱ قوله كما هو مذهب الشافعي فحصل الاجماع المركب منعقدة على بطلان القول الثالث كان يقال ان العدة لا تنقضي الا بانقضاء ثلث حيض وثلث اطهار معا لان العمل بالكتاب على وجه التعيين لا يحصل الا بحمل لفظ القروء عليهما جميعا ۱۲ مصحح

سطر ايضا قوله يحتمل واحدا الخ والعجب من الشارح حيث لم يفسر التناول المذكور في المتن في تفصيل لفظ الجارية بالاحتمال مع انه كان واجبا كما اشرنا اليه هناك وذكر هنا لفظ يحتمل وكان الواجب ان يذكر لفظ يتناول لان الواحد الغير المعين مراد قطعا لئلا يلغو اللفظ فكيف يصح ايراد يحتمل وترك يتناول المؤدي للمراد ۱۲ راغب الرحمة

سطر ۱۴ قوله متمسكين بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملئكة الاستغفار وقد اريد بهما المعنيان حيث اسندت الى الله تعالى وملئكته معا وبقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من آه والجواب عن الآية الاولى ان المراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام لشرفه و العناية من الله تعالى الرحمة ومن الملئكة الاستغفار ومن الامة دعاء فيكون من باب عموم المجاز لا عموم المشترك و الداعي على هذا المجاز ان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملئكته في الصلوة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملئكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا في غاية الركاكة وعن الثانية ما اجاب الشارح ان المراد من السجود الخشوع الخ ۱۲ معدن

صـ ۵۷ سطر ۹ على ما قيل احاله على غيره لما فيه من القلق فان مبنى الجواب على عموم المجاز والحكم بكون الخشوع والانقياد مجاز السجود مخالف لما صرح به في تفسير اشتراك السجود حيث قال والخشوع مع التذلل لسجود غير العقلاء وبيان المخالفة ان الشارح بين وضع الجبهة والخشوع والاشتراك حقيقة في جميع معانيه فكيف يصح الحكم بكون الخشوع المذكور في تفسير الاشتراك بانه مجاز ۱۲ راغب الرحمة

صـ ۵۹ سطر قوله كما في مسئلة الاقرار لما كان هذا موردا ان يقر نعم زال التا لجهالة لكن بعد بطلان الوصية فان الوصية باطلة بخروجها لانها وقعت لمن لا تصح له فصار كما اذا قالت ما في الحماري والباطل لا يعود صحيحا اجاب بقوله

ص ٥٩ بقوله كما فى مسئلة الاقرار حاصله ان التصرف المتضمن للتمليك ان بطل بجهالة المتملك يقع صحيحا بزوال تلك الجهالة اذا كان المجهول معلوما من وجه كما لو اقر لاحد هذين بخلاف ما اذا كان مجهولا مطلقا كما اذا قال ثلث مالى لاحد من المخلوق او على الف لاحد ،، راسخ سطر ١٢ قوله ولئن التزم الجواب والانصاف ان الموصى انما يوصى لمواليهم بواسطة محبته اياهم كانه عد نفسه واحدا منهم ليتالفوا به ويميلون اليه كما هو الظاهر فيلتزم على نفسه ما الزم عليهم ومن هذه الجملة شكر منعهم فلم يصح الجواب ،، راسخ

ص ٦٠ سطر ٧ قوله لان اللفظ مشترك لا يقال ان المذكور فى المتن هو الاشتراك بين المعنيين اعنى الكرامة والحرمة كما ترى فلا يصح جعل الشارح الاشتراك بين المعانى الثلثة لهذا اللفظ بعينه لانا نقول ان نفس الاشتراك للفظ المثل ليس بحقيقى اذ هو فى الوضع مختص للتشبيه بين السابق واللاحق لكن لما كان فى جهة التشبيه من الحرمة والكرامة اشتباها خفى المراد منه كالمشترك فجعلوه مشتركا اعتباريا فلما كان اشتراكه اعتباريا لم يبعد ان يجعل الشارح الحرمة هو احد المعنيين للتشبيه معنيين متغائرين باعتبار التوقيت اعنى كونه مغيا بالكفارة وباعتبار التابيد اعنى الطلاق فان الحرمة المستفادة من الطلاق ليست بموقتة فلا مخالفة لان المتن مبنى على التوحيد الحقيقى للحرمة والشرح مبنى على التعدد الاعتبارى للحرمة ،، راسخ الرحمة

ص ٦١ سطر ١٥ قوله احدها ان المثل الخ والجواب ان الانصراف عند الاطلاق لا يوجب الخصوص للفظ حتى يكون فى مقابلة المنصرف اليه مجازا بل يثبت به الصراحة للفظ كما ستعرف والصريح لا يختص بكونه حقيقة بل هى والمجاز سواء فى الصراحة فلم يحتمل حد الاشتراك الاعتبارى الذى اثبتناه للفظ المثل وما اجيب عنه بشيوع الاستعمالين وتسوية الاحتمالين فى الصورى والمعنوى كما فى المعدن ليس بصواب لان المشترك ليس من تقسيم الاستعمال كما لا يخفى ،، راسخ

ص ٦٦ سطر ٩ قوله اذا استعمل فى المعنى الشرعى لا بد ههنا من قيد اعرض عنه الشارح وكان الحق ان يقول فى المعنى الشرعى المغير عن المعنى اللغوى لان كون اللفظ مجازا فى الشرع وحقيقة فى اللغة لا يتاتى عند اتحاد المعنى فان لفظ الاكل مثلا معناه الشرعى واللغوى واحد وبالجملة ان المعنى الشرعى قد يكون متحدا مع المعنى اللغوى وح لا يتصور كون اللفظ حقيقة بجهة ومجازا بجهة لعدم تغير المعنى فى الجهتين وقد يكون مغائرا للغوى اما بتغير العموم والخصوص كما هو الغالب او غيره كما فى بعض المواد وح يثبت الاختلاف المذكور فى الشرح ،، راسخ الرحمة

سطر ١١ قوله وفى هذه العبارة خلل الظاهر المتبادر الى الفهم ان يكون ههنا حذف تقديره وقال صاحب الميزان كما فى قوله تعالى ذوقوا عذاب الحريق اى يقال لهم ولا يبعد ان يكون المشار اليه لقوله هكذا او مقولا لقوله قال صاحب الميزان وعلى التقدير الاول يكون المقول والمشار اليه ما سبق اعنى مذهب بعض المشائخ الذى اختاره صاحب الميزان ،، راسخ

ص ٦٧ سطر ٦ قوله لكنه مراد حاصل السوال والجواب راجع الى ان الفرق بين المجاز والهزل مبنى على المناسبة وعدمها لكن الاشتباه فى ان المراد ان المناسبة فى مطلق المعنى بان يكون ما وضع له اللفظ ومادة المجاز مشتركان فى وصف من الاوصاف او فى المعنى الخاص بان يكونا مشتركين فى وصف هو مختص بالموضوع له فعلى الاول يلزم كون الهزل معدوما مطلقا اذ ما من شيئين الا وبينهما علاقة بالمعنى المذكور حتى الواجب جل شانه والممكن الحادث اذ بينهما مناسبة فى معنى الوجود ودعوى عدم الهزل هزل وعلى الثانى يلزم كون المجاز مسدود الباب لاستحالة وجود المعنى المخصوص

ص٧٢ المخصوص بالشیٔ فی غیرہ فان خاصة الشیٔ مایوجد فیه ولایوجد فی غیرہ وح لامناسبة بین الشیئین مطلقا وباب المجاز مفتوح ویمکن ان یقال فی ازالة هذا الاشتباہ انا نرید الاشتراك فی المعنی المخصوص لا تلزم الاستحالة المذکورة لان المراد الخصوص فی الشهرة لا فی نفس الوجود اذ جاز ان یکون الوصف المخصوص متعدیا من الموصوف الی غیرہ بحسب نفس الوجود وتکون شهرته مختصة بالاول غیر متجاوزة الی الثانی کالشجاعة مثلا فانها مشهورة فی الاشارة فی الاسد ولازمة له وجاز ان یوجد فی زید بدون الشهرة ۔ راجی الرحمة

سطر ١٠ قوله من حیث التناول الظاهر لیس المراد بالتناول الانتظام لمجموعهما الا ان ذلك خاصة العام ویکون العام فیهما حقیقة بل المراد صلاحیة اللفظ لارادة کل من الحقیقة والمجاز علی سبیل البدلیة مع ثبوت الحکم وهو الامان فیهما معا اما فی الحقیقة فلکونه اصلا والصارف معدوم واما فی المجاز فللاحتیاط مع الاحتمال المجرد عن القرینة الذی تراعی فی مادة الاحتیاط والامان من هذا القبیل وقوله من حیث احتمال اللفظ ارید به الاحتمال المجرد عن الحکم ۔ راجی الرحمة

ص٧٣ سطر ٥ قوله وقیل ارید آہ ههنا سبیل آخر وهو انه ارید بالام حاصل المقام یؤل الی ان ترتب الحکم علی معنیین مختلفین للفظ واحد جمعا واشتراکهما فیه انما لایجوز باعتبار تعلق القصد لاثبات الحکم فیهما ویسمی بالحقیقة والمجاز واما اذا کان باعتبار آخر کالتناول الظاهر آہ او عموم المجاز او بان یکون فی احدهما بطریق العبارة وفی الآخر بطریق الدلالة ونحوها فجائز شایع ۔ راجی الرحمة

ص٧٤ سطر ١٠ قوله فانه لایتناول النهار حتی لو قدم نهارا لایعتق لعدم ارادة مطلق الوقت من اسم اللیل لان العرف لم یجر به ولکن مع ذلك المجوز للمجاز موجود وهو الاتصال بین اللیل ومطلق الوقت بحسب الخصوص والعموم والمرجح للمجاز علی الحقیقة ثابت وهو مقارنة لفظة اللیل بما لایمتد اذ کون المظروف قصیرا او مدیدا یقتضی کون الظرف کذلك فعلی هذا ینبغی ان یکون ارادة مطلق الوقت صحیحة بل العتق واقعا بالقدوم المذکور وان لم یتعارف الصرف الی المجاز غیر مخصوص بالعرف ۔ راجی الرحمة قوله للبیاض الخاص آہ وهذا محل اشتباہ لان خصوص اللیل فی الوقت المعلوم یوجب انه حقیقة فیه وهذا القدر لایوجب الفرق بینه وبین الیوم لان الیوم ایضا خاص حقیقة فهی البیاض کما یدل علیه ما سبق وارادة مطلق الوقت منه مجاز بدلالة العرف والمصحح للمجاز وجود الاتصال بین المفهومین وترجیحه علی الحقیقة یثبت بواحد من القرائن الخمسة المشهورة ولایختص بالعرف ففی صورة اسم اللیل والنهار ان لم یوجد العرف بحمله علی المجاز فلا باس بعدمه لان مقارنته بفعل لایمتد یکفی لارادة مطلق الوقت کما لایخفی فقول الشارح لایحتمل بعد اظهار خصوص کل من اللیل والنهار مما لامجال له ولا لعدم ترتب حکم المجاز علیهما مع

ص٧٥ سطر ٢ قوله ثلثة انواع التقسیم الی الانواع الثلثة ناظر الی جواز صرف الارادة عنها وترجیحه ففی النوعین الاولین الصرف ظاهر مع ان محل الکلام علیهما جاری فی الواقع وفی الثالث تفصیل بین ان یکون فی مقابلتها مجاز متعارف اولا واما التقسیم الذی ذکرہ الشارح فی اول الفصل فهو ثابت فی نفس الحقیقة مع قطع اللحاظ النظر الی کونه متروکا او مرادا ۔ راجی الرحمة سطر ٤ قوله ینصرف ذلك آہ اعلم ان هذا الصرف مبنی علی الغالب والا فمن الاشجار ما هو ماکولة کما ذکر فی الشرح ومنها ما لاثمر لها کالخلاف لکن لما کان اکثرها مثمرة وکان عینها غیر ماکولة جعل المص الاقل فی مقابلة الاکثر کالعدم وبین حکم الاکثر ولم یتعرض لحکم القسمین المغلوبین فلذا تصدی الشارح لبیان حکمیهما ۔ راجی الرحمة عفی عنه

ص٧٦ سطر ٢ قوله ولقائل ان يقول خلاصة الاعتراض ان معرفة كون اللفظ حقيقة لمعنى موقوفة على السماع من اهل اللغة وهم تعارفوا على ان هذه الكلمة للابتداء فجعل المصؑ المثالين للمتعذرة غير حق وان سلم كونها في التبعيض ايضا حقيقة فعلى هذا التقدير تصير مشتركة وحؑ جعل المثالين للمتعذرة مطلقا يعنى بدون الصرف الى احد المفهومين الحقيقيين بمعونة القرينة كما هو الحكم في المشترك لا يستقيم مع ان المناسب ههنا الحمل على الابتدائية التي لا تعذر فيها وايضا لا يصح حينئذ قول المصؑ ينصرف ذلك آه والجواب ان المصؑ خص الكلمة بالتبعيض بناء على خصوصية وضعها له وكونها متعارفة للابتداء مبنى على التجوز المحض اذ اهل اللغة غير ممنوعين من التجوز في الكلام لما فيه من المبالغة والمجاز بالتعارف لا يبلغ درجة المزاحمة مع الخاص الوصفي حتى يصير مشتركا معه على السواء بلا ترجيح فاندفع ما ذكر من الطعن على عباراته ١٢ راجى قوله لابتداء الغاية فلم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان ابتداء الاكل من هذه الشجرة او القدر فحينئذ لا يستقيم كون المسئلتين نظيرا للحقيقة المتعذرة وكذا يابى تقسيم الشارح للشجر الى الاقسام الثلثة عن كون مطلق الشجرة نظيرا للمتعذرة وقد اشرنا الى الجواب عن هذا ١٢ راجى

ص٧٧ سطر ١٤ قوله ويرد نقضا آه اقول لا ورود لهذين النقيضين اصلا حتى يفتقر عن الجواب عنهما لان انعقاد اليمين على لحم الآدمى انما هو لتضمن مطلق اللحم المذكور في اليمين اياه فصار ضمنيا وكذا الايام المنهية داخلة في ضمن السنة لانها جزءها فصار اللحم المخصوص والايام المخصوصة متوافقين للمنازعة والمخالفة المفسرة بها الخصومة لكون الكل داخلة في ضمن امر جايز فاعتبر خروجها عن كونها مهجورة بل صارت تابعة لما هو متضمن لها بحسب الحكم اعنى صار حكم المتضمن بالفتح عين حكم المتضمن بالكسر فاين المجال للنقض بين الامور المتوافقة ١٢ راجى الرحمة

ص٧٨ سطر ١٥ قوله على ما روى عنه اجيب بان الاشكال بمثل هذه الرواية غير وارد لان كل ما كان ثابتا عندهما يكون مرويا عنه فجاز ان تكون مثل هذه الرواية ثابتة في الحنطة المعينة ايضا فتكون المسئلتان متساويتان فاين الاشكال ١٢ راجى الرحمة سطر ١٧ قوله لان من لابتداء الغاية لا يخفى عليك اشكال حمل كلمة من ههنا على الابتدائية بطريق الحقيقة مع مخالفته لمسئلتى الشجرة والقدر لبيان امثلة الحقيقة المتعذرة ولكن لا تزهل في الجواب عن جواز حمل احدى الحقيقتين من الوضعية والعرفية على المجاز بالنسبة الى الاخرى فاصلح المقام بهذا الحمل لما علمنا

ص٨٠ سطر ١١ قوله باجماع اهل اللغة فجعل لفظ المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة في حق اللفظ اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعلى ما زعما يصير خلفا فيما لا يجرى فيه الحقيقة والمجاز لانهما لا يجريان في المعانى وذلك لان المعانى لا تقبل النقل من محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع لان ذلك ثبت بالاصطلاح اما المعانى فحقائق مختلفة الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنقل الى الرجل الشجاع باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ولقائل ان يقول لو كان التكلم بالمجاز خلفا عن التكلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز التكلم بالمجاز مع امكان التكلم بالحقيقة لان الخلف لا يثبت الا عند تعذر الاصل وهذا مما لا نزاع فيه

ص٨٢ سطر ١١ قوله ولعله اعتبر الغالب في الاحكام الشرعية هو الاستعارة الصورية اى الذاتية اذ اعتبر ابو يوسف تلك الاستعارة ولم يلتفت الى الاستعارة المعنوية ١٢ اخوند خان محمد

ص٨٣ سطر ١٣ قوله للمعنى المجازى توصيف المعنى بالمجازى مجازى لان الموصوف بالحقيقة والمجاز حقيقة انما هو اللفظ وما شاع من توصيف المعنى بها فمجاز ١٢ راجى سطر ١٦ قوله من حيث الذات كالحدث في الطلاق الحدث تسامح لانه صفة المحدث وهو الذى انتقض وضوءه فاذا كان كذلك فلا يمكن اتصاله بالمكان المذكور فالظاهر ان مفهوم الحدث غير مراد بنفسه بل المراد ان الاتصال ثابت بين امكان الموصوف [illegible]

ص ۸۴ سطر ۸ قوله ای یورث مثال للاستعارة من جانب الوصیة لاجل المیراث ولم یذکر مثال العکس فلعل الشارح اکتفی بذکر احد المثالین کما فی قوله تعالى بیدک الخیر اکتفی بذکره عن ذکر الشر مع ان المتضادین کلاهما فی یده وقدرته لکن کون الوصیة المفهومة من هذه الآیة بمعنی المیراث کما یفهم من قول الشارح نظری لان یوصیکم بمعنی یامرکم کما فی البیضاوی فالوصیة علی هذا بمعنی الامر لا بمعنی المیراث حتی یکون مثالا للاستعارة ۱۲ راجی الرحمت

ص ۸۵ سطر ۳ قوله لزوال ملک المتعة ونحن نمنع کون زوال ملک الرقبة علة لزوال ملک المتعة اذ العلة ماتکون موضوعة بازاء شئ مؤثرة فی اثباته بلا واسطة ولزم منه ان لاتکون مشروعة فیما لایترتب علیه ذلک الحکم الموضوع له کالنکاح الموضوع بازاء الحل فلم یکن مشروعا فی المحرمات لعدم ترتبه فیهن واما زوال ملک الرقبة فلیس کذلک بالنسبة الی زوال ملک المتعة لکونه مستفادا من التحریر مطلقا وان لم یکن زوال ملک المتعة مرتبا علیه کالتحریر فی العبید والاماء المجوسیة والاخوات من الرضاع واذا ثبت ذلک علم انه لیس بعلة للزوال المذکور وما یقع من الجمع بین الزوالین فی بعض کما فی تحریر الامة المسلمة غیر المحرمة من الرضاع فهو بطریق تضمن احدهما للآخر فان زوال ملک المتعة ثبت فی ضمن زوال ملک الرقبة لا من حیث انه موضوع له والمتضمن لایکون علة لما ثبت فی ضمنه فثبت ان تمثیل المص لیس بتمثیل لسبب هو علة العلة لعدم تخلل ما هو علة بین التحریر وزوال ملک المتعة ۱۲ راجی الرحمة

سطر ۱۲ قوله ای وجود الاتصال بین السبب والحکم وفی هذا الاتصال اشکال اذ الاتصال الصوری عبارة عن الانضمام بین الشیئین بحیث لایکون بینهما واسطة کما بین الحال والمحل والظرف والمظروف والعلة والمعلول وغیرها واما السبب فتخلل العلة بینهما ضروری واما مجرد الافضاء الماخوذ فی السبب فغیر مثبت للاتصال بینهما وظنی ان الشارح لما رای هذا الایراد فی هذا المقام عبر عن هذا الاتصال بالافتقار وجعل المسبب باعتبار الافتقار بمنزلة لازم من لوازمه فکانه اشار الی ان الاتصال معنوی لان ذکر الملزوم والارادة واللازم لیس الا من قبیل المجاز بالاتصال المعنوی کالاسد للشجاع فاندفع الاشکال فان قلت فعلی هذا تلزم المخالفة بین زعمی الشارح والمص ظاهرا لان المص جعله مثالا لاحد نوعی الاتصال الصوری وذهب الشارح الی ما حاصله ان السببیة والمسببیة من قبیل الاتصال المعنوی قلت لامخالفة لامکان التوفیق اذ السبب علی قسمین احدهما مایکون علة لعلة الحکم فانزل المص هذا السبب بمنزلة عین العلة وجعل واسطة حقیقة العلة کان لم تکن لان الحکم یترتب علی هذا السبب لزوما کلزومه لعین العلة فلما جعل ههنا الاتصال الصوری بهذا الاعتبار قال المص به فی مطلق السبب تغلیبا وان لم یکن هذا الاتصال موجودا فی القسم الآخر حقیقة والثانی یسمی بالسبب المحض فهو لما لم یکن موجبا للحکم والعلة لزوما بل مفضیا مجردا صارت واسطة العلة ههنا معتبرة مفوتا للاتصال الصوری فجعل الشارح اتصال مطلق السبب معنویا باعتبار تغلیب هذا القسم علی القسم الاول فلما کان کل من الجعلین مبنیا علی التغلیبین لایحصل الخلل فی المقام ۱۲ راجی الرحمة

[illegible]

ص ۸۶ سطر ۴ قوله یصیر السبب متصلا به ویجب ان یکون قوله متصلا بمعنی مفتقرا کما تدل علیه الاشارة السابقة لان الاتصال بین الشیئین یستحیل ان یکون من احد الجانبین لانه ضد الانفصال فاذا کان احدهما غیر متصل بالآخر یکون منفصلا فکیف یکون الآخر متصلا به لانه یلزم ح ان یکون منفصلین متصلین فی زمان واحد والاجتماع بین الضدین محال ولا کذلک الافتقار فانه جاز ان یکون من احد الجانبین کما جاز ان یکون من الجانبین ایضا وثبت بهذا ان الاتصال معنوی حقیقة فی السبب المحض واعتبارا فی القسم الآخر کما اشرنا الیه سابقا ۱۲ راجی الرحمة

سطر ۷ قوله صار فی معنی العلة ولعمرک ان حصول المرام فی هذا المقام بهذا الکلام فی هذا المقام بعید لانتظام لان تخصیص المسبب بالسبب لایوجب خصوص السبب به ولا افتقاره الیه فان العنب فی المثال المذکور لیس بمخصوص به لان اشتماله علی المنافع المتعددة فی غایة الظهور خصوصا عند المتنعمین من اهل الدول ومن جملتها اتخاذ السکر والرزق الحسن المذکورین فی قوله تعالى من ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا ورزقا حسنا ولم نجد فی کلام الشارح المصحح للاستعارة الا افتقار المستعار له فکیف یصح استعارة ...

صـ ٩٠ سطر ١٣ قوله وتغاير الاحكام المذكورة ترتبا في موضع وعدما في موضع لتغايرهما حالا من القصدية في النكاح والتبعية في اليمين لا ذاتا وهو المحل المجرد عن القصدية والتبعية فلا يد تغاير الاحكام على تغايرها ١٢ قمر الدين عفي عنه

سطر ١٥ قوله لا يحتاج فيه الى النية المتبادر من هذه العبارة ان كل لفظ واجب الحمل على الحقيقة لكنه يحتمل لانواع المجاز فتعين محل الكلام لنوع منها مغن عن النية بالنسبة الى ثبوت حكم المجاز فيه وذهب الشارح الى ان كل لفظ يحتمل الحقيقة والمجاز فاذا كان المحل مما لا يقبل حكم الحقيقة صار متعينا لحكم المجاز فلا يحتاج ثبوت حكمه الى مقارنة النية معه لعدم المزاحمة وعلى هذا يكون لفظ النوع المضاف الى المجاز في المتن لغوا واما على الظ المثال الذي ذكرناه لا يكون لغوا ١٢ راجي

صـ ٩١ سطر ١٥ فانتقل للعجز الحالي من البر الاصلي وهو العمل موجب اليمين اي مس السماء ونحوه الى الكفارة التي هي البر الاصلي ببذل المال بواحدة من الطرق الثلثة المذكورة في الفروع او بمشقة البدن بالصيام على تقدير العجز عن البذل المذكور لان الكفارة وقعت في مقابلة فوت البر الاصلي الواجب عليه بالتزامه قضاء له بمثل شرعي غير معقول ١٢ راجي

صـ ٩٢ سطر ١ قوله اي ظهورا بينا بيان لقوله يكون المراد به لانه مصدر ينكر لتاكيد ما سبق فعلا كان او اسما والضمير في قوله يفهم راجع الى المراد المذكور في المتن فكانه اشارة الى ان اللفظ اذا صار صريحا عند قوم بلغتهم لا يلزم ان يكون عند من لا مساس له بهذه اللغة كذلك مثلا اذا جرى عقد النكاح بالالفاظ الصريحة كزوجت وتزوجت بشهادة من لا يعرف معنى هذا الايجاب والقبول لكون الشهود من اهل لسان آخر لا يصح هذا النكاح لان سماع الالفاظ بدون فهم المعنى غير معتبر فبقي النكاح بلا شهود وقد صرح بعدم صحة هذا النكاح في رمز الحقايق ١٢ راجي

سطر ٧ قوله ان يصدق بعض اقسام للاتحاد بين الكل في الذات لان مرجع الكل ليس الا اقسام الوضع والتعدد والتقابل بين البعض مبني على التغير الاعتباري كما بينه الشارح بقوله والفرق آه ١٢ راجي الرحمة

سطر ٨ قوله والفرق بينهما اي بين الخاص ومقابله الذي يكون هو هو بعينه بحسب الذات وان تفارقا بحسب الاعتبار الذي فصله الشارح فبلوغ الاقسام الى العشرين او الثمانين ليس الا باعتبارات التي تجري في اقسام الوضع واحترزنا بتوصيف المقابل بقوله الذي الخ عن المقابل الذي لا يكون كذلك بل يكون مباينا له كالعام والمشترك ١٢ راجي

سطر ١٠ قوله كالسوق فالتغير بين المتحدات ذاتا ثابت بهذه الاعتبارات فالحاصل ان اللفظ الخ ١٢ راجي

سطر ١٣ قوله وانما تعرض لهذه الانواع بالتسوية مع ان النداء من صور الخطاب وهو ابلغ من النعت والاخبار لجريانهما في الغائب دونه فهذا المعنى قد يوهم تفضيل النداء في اثبات المدعى على الاخبار والنعت وان لم يكن صريحا فدفعه بقوله

صـ ٩٣ سطر ١ قوله لا لتحقق معنى الاسم اقول فيه اشكال لانه لا بد في اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه واستحضار الذات المط اقباله بلا قصد الى ثبوت معنى اللفظ المنادى به لهذا الذات فلفظ المنادى مستعمل في الذات بلا اثبات معناه له واعلم انه قال صاحب الكشف والضابطة ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا نحو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت ايضا اقتضاء نحو يا حر والا فلاستحضار المنادى بصورة الاسم نحو يا ابني للاكبر سنا منه بقي انه هل يقع مثل هذا النداء في كلام البلغاء تامل ١٢ نصيح

قوله فيقوم لفظه مقام معناه يشكل بما اذا كان الحر علما للمملوك وناداه فانه لا يعتق ويمكن ان يقال هذا اللفظ يقوم مقام معناه الا اذا كان الدليل صارفا عنه بان يكون علما للمملوك فيكون لمجرد الاستحضار ١٢ نصيح

ص ٩٣ سطر ٧ قوله موضوع لازالة الى قوله ومستعمل يشير الى ان التطهير حقيقة فيما ذكر وصريح فيه والصريح اذا كان مجازا يوجب مفهومه حتما فكيف لا اذا كان حقيقة ١٢ راجي الرحمة

سطر ٩ قوله باستعمالها تانيث الضمير مع وجوب ارجاعه الى الصعيد مبنى على انه كناية من الارض وتذكير الضميرين المذكورين فى اية التيمم الراجعين الى الصعيد مبنى على التذكير اللفظى ١٢ راجي الرحمة

ص ٩٥ سطر ٨ قوله ما استتر معناه تصدير التعريف بكلمة ما تصريح على ان الكناية اعم من ان تكون حقيقة او مجازا لان معناها كل لفظ يكون المراد منه مستترا فهو كناية فلا يختص بكونه حقيقة ويؤيد هذا وقوع كل من الصريح والكناية صفة لهما يقال حقيقة صريحة وحقيقة كناية وكذلك يقال فى المجاز وقد صرح بهذا فى بيان وجه حصر اقسام تقسيم الاستعمال ويظهر لك بادنى تامل فاذا علمت هذا فقد دريت بالمخالفة بين هذا القول وقوله الاتى والمجاز قبل ان يصير آه والشارح لم يلتفت الى هذا وصرح بالمخالفة عن القاضى وغيره كما ترى ١٢ راجي الرحمة

سطر ١٤ قوله والمجاز قبل ان يصير آه قيد به لان بعد صيرورته يصير اذ ليس الصريح الا المستعمل المتعارف فى المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكذا الحقيقة اذا تركت فيها التعارف فى الفهم تصير كناية وتسمى بالحقيقة المهجورة ١٢ راجي

ص ٩٦ سطر ٣ قوله فلا حاجة الى النية بل النية موجودة لان التلفظ من الامور الاختيارية وهى كلها مسبوقة بالارادة ولما كان اللفظ قائما مقام معناه كان صرف الارادة اليه صرفا الى المعنى لتوحدهما حكما فلا حاجة الى قول الشارح فلا حاجة الى النية ١٢ راجي

سطر ١٦ قوله قوله لكونها ظاهرة المراد اى فى وضعها وهذه العبارة تنادى باعلى صوت بان اللازم فى الكناية ان يكون المراد منها خفيا بحسب الوضع لانها وقعت تعليلا لقوله ليست بكناية وهذا الخفاء انما يكون باحد الامرين اما يكون الوضع مجهولا بان لا يعلم انه لاى معنى وضع او بان يكون موضوعا لمعان متعددة كلها معلومة واصلاح المقام على كل من التقديرين غير ممكن اذ على التقدير الاول يصير اللفظ مهملا فلا يوصف بكونه كناية كما لا يوصف بكونه حقيقة او مجازا وعلى الثانى يصير مشتركا وح يلزم كون الكناية محصورة فى المشترك فلا يكون غيره كناية كما يدل عليه قوله فى تقرير الجواب كسائر الالفاظ المشتركة ولم يقل بهذا الخصوص احد من الثقات ١٢ راجي الرحمة

سطر ١٧ قوله لمعنى المنع ظاهر ومن الظاهر المعلوم ان الصراحة والكناية انما تثبت للفظ باعتبار كثرة الاستعمال فى المعنى بحيث لا يبقى فيه تزاحم الاحتمالات وعدم ذلك الاستعمال فلا يصير الكنائى فى مادة تزاحم الاحتمالات فيها صريحا باستعماله فى مادة اخرى لا تزاحم فيها كاستعمال لفظ بانت فى المثالين المذكورين فان لفظ البينونة ونحوه اذا جرى بين الزوجين يصلح للاحتمالات فيكون كناية واذا جرى فى المثالين المذكورين يكون صريحا لعدم توسع الاحتمالات فلا يلزم من كون اللفظ صريحا فى مادة كونه صريحا فى المواد كلها فلا ينتهض المثالان دليلا على ما زعمه الشارح من ان البائن والحرام ونحوهما ليس بكنائى حقيقة وايضا تلزم من كون لفظ البائن ونحوه غير صريح فى مادة معلومة لاستتار المراد وكونه بمنزلة الكناية الواسطة بين الصريح والكناية اذ النازل منزلة الشئ لا يكون عينه فلا يكون كنائيا ولا ثالث بينهما بالاتفاق ١٢ راجي

ص ٩٧ سطر ١٠ قوله ولا ضرورة الى آه اقول قد مست الضرورة الى الجعل المذكور لان الحل الثابت بالنكاح امر شرعى فلا يصح ارتفاعه الا برافع شرعى وقد حصر هذا الرافع فى امرين اضطرارى وهو موت احدهما واختيارى وهو على ضربين احدهما فسخ النكاح من الاصل وهو يحصل بالاعذار المفصلة فى محلها دون الكنايات وثانيهما الطلاق بعوض كان او غير عوض فالكنايات ما لم تجعل بمعنى الطلاق لا تصير رافعة للنكاح اللازم الشرعى ١٢ راجي الرحمة

ص ٩٧ سطر ١١ قوله فتعمل بموجباتها ويفهم منه ان كلما كان معمولا فى موجبه الحقيقى لايكون كناية وحينئذ تصير الكناية مخصوصة بالمجاز وهذا مما لايسمع قطعا لان الكناية قد توصف بها الحقيقة وقد تقع صفة للمجاز كما مر غير مرة

سطر ١٣ قوله فاستتر مراده ههنا تصريح بالتفريق والتغيير بين هذه الالفاظ وبين الكنايات ولعمرك انا ما وجدنا فى الشرح ولا فى المتن تعريفا وتحديدا للكناية بحيث تكون هذه الالفاظ خارجة عنه ببعض فصوله الا قول المص ما استتر المراد منه وهذه الالفاظ داخلة فيه فانظر ان الحق ما ذهب اليه القاضى المذكور فى الشرح والعذر له فى عدم ترتب الرجعة التى ثبوتها لازم للطلاق على هذه الالفاظ مبنى على ان صريح الطلاق قد يذكر مطلقا نحو انت طالق وقد يذكر مقيدا بذكر ما هو من هذه الالفاظ نحو انت طالق بائن ولا رجعة فى المقيد فهذه الالفاظ باعتبار انها تذكر لتاكيد موجب الصريح ولازالة الرجعة عنه جعلناها عند الانفراد كناية عن هذا الطلاق الموصوف لا عن مطلق الطلاق لتكون الرجعة لازمة لها فتكون عدم اللازم دليلا على عدم الملزوم فلذا تكون بوائن ١٢ راجى الرحمة سطر ١٤ قوله حكم الكناية فى حق آه يرد عليه انه ان اريد بالكنايات هذه الالفاظ فقد مر حكمها بقوله الا انه يعمل آه وان اريد بها الكنايات الحقيقية فهى غير موجودة فى الطلاق على زعم المص وعلى التقديرين تعين استدراك العبارة ١٢ راجى ايض فى حق عدم آه اقول لفظ العدم آه مما لا يحتاج اليه لانه لو قال فى حق ولاية الرجعة لكان كافيا بل اسقاط لفظ الحق ايضا ضرورى وان امكن توجيهه بان ذكر العدم للاشعار على مذهبه فان المذهب عند المص ما ذهب اليه الامام من عدم الرجعة فبادر المص الى هذا التعبير ١٢ راجى

ص ٩٨ سطر ١٧ قوله كما هو موجب العام عندنا بخلاف صدقت فانه ليس فيه ما يوجب العموم وفيه نظر لانه على هذا اذا قال انت كالحر ينبغى ان يعتق العبد لان كاف التشبيه يوجب العموم فى المحل الذى يقبله واجيب بانه انما لم يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حقن الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز كذا قيل ويقال ان قوله صدقت يحتمل وجوها مختلفة وان كان باعتبار الظاهر يفهم تصديقه فى نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لايجاب الحد بخلاف قوله كما قلت لانه بمنزلة الصريح فى النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر كذا فى الكشف وفيه نظر لان الكاف للتشبيه والتشبيه لا يكون الا بان لا يكون زانيا حقيقة بان جامع امراته حالة الحيض او نحوه من الوطى الحرام الذى لا يكون زنا فى الشرع لانه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال فكيف هذا بمنزلة الصريح فى النسبة الى الزنا او يقال ان فى قوله هو كما قلت لمقذوف لان قوله هو عايد اليه لانه هو المذكور وفى قوله صدقت غير مذكور فيحتمل التصديق فى غير هذا الخبر فلا يكون تصريحا بالقذف فلا يجب الحد كذا فى المستوفى وفيه نظر لان الضمير لو كان عائدا الى المقذوف لكان المعنى المقذوف كقولك وهو فاسد لانه يستلزم تشبيه الذات بالقول فالظاهر ان الضمير عايد الى ما قذف به فيكون معناه القول الذى قذفت به زيدا مثلا كقولك فكيف يحد قايله ولان الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى المقذوف كما زعم الشارح ويحتمل ان يكون الى ما قذف به فكيف يثبت الحد الذى مبناه على عدم الشبهة ١٢ معدن

ص ٩٩ سطر ٥ قوله كالظهور والخفاء فصار الظاهر والخفى متضادين لا يجتمعان فى محل واحد قط لكن هذا بملاحظة الظهور فى الظ مطلقا والخفاء فى الخفى كذلك اما ان لوحظ كل منهما بحيثية الاضافة والنسبة فيجوزان يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انهم قالوا فى تعريف الخفى ما خفى المراد منه بعارض وهذا يدل على انه اجتمع فيه الظهور بالنسبة الى الصيغة والخفاء بالنسبة الى العارض وهكذا يوجدان فى الاقسام السبعة الباقية ١٢ راجى سطر ٩ قوله لانه لا مشاحة لا مطابقة فى التسمية لبيان المناسبة بين الاسماء ولا لوجه تخصيص الاسم بالمسمى كما فى تسمية الخمر والجرجرة لان اوضاع اللغات ليست بمعلولة ١٢ راجى

ص ١٠٠ سطر ٤ قوله من ذكره رويته فلان فان قيل من اين يعلم ان المقصود من سوق هذا الكلام روية فلان حتى يعتبر نصا فيها قلنا يفهم هذا من اضافة الحين الى المجيئ لانه كالجواب عما قيل لهذا القائل اى وقت رايته فقال حين جاءنى فلما كان آخر

صـ ١٠١

آخر الكلام لتعين وقت مضمون الاول دل على ان المقصود هو الاول ولذا يكون العكس في العكس ١٢ راسح

سطر ٦ قوله كل قسم منها فوق آخر يرد على ظاهره انه تلزم فوقية الشئ على ما هو فوقه لان ما هو ظاهر يكون فيلزم ان يكون فوق النص لانه قسم آخر ثم يلزم ان يكون النص فوق الظاهر بعين هذا الوجه ثم الظاهر يلزم ان يكون فايقا على المفسر وبالعكس بعين هذا الوجه وهكذا الى الآخر وايضا تلزم فوقية الادنى في الظهور كالظاهر مثلا على ما هو الاعلى فيه كالمفسر لان لفظ القسم يصدق عليهما على السواء والفارق بين الورودين ان الاول مبني على الاستحالة العقلية وهو كون الشئ فوق فوقه والثاني مبني على المخالفة عن الواقع اذ الظاهر لا يفوق لا على المفسر ولا على النص ولا مجال للجواب الا ان يقدر في العبارة ويقال كل قسم هو اعلى في الظهور فوق القسم الذي هو ادنى في الظهور وحينئذ لا يرد شئ ١٢ راسح الرحمة

سطر ١٥ قوله لاجل التفرقة يرد عليه ان التفرقة ليست بمذكورة في نظم الآية وكون المعنى مذكورا في النظم لازم في النص كما ترى في سائر الامثلة المذكورة للظاهر والنص في الكتاب وههنا يفهم كون الآية نصا في التفرقة من ورودها في رد ما قالوا من المماثلة بين البيع والربوا والجواب ان التفرقة وان لم تكن منطوقة لفظا لكنها منطوقة معنى فان اثبات الحل للبيع والحرمة للربا تصريح بالتفرقة ولا شئ اعلى من التصريح في الظهور فثبت كون الآية ظاهرة في الحل والحرمة ظهورا لازما واما ورودها في رد ما قالوا فيستدل به على كونها نصا في التفرقة وظهورها فيها قد اثبتناه بنظمها كما ذكرناه ١٢ راسح الرحمة

صـ ١٠٢ سطر ١٦ قوله اى الا ان تفرضوا آه فان قيل لم لم يجعل او عاطفة لتفرضوا على تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المس ولا فرض المهر لما تقرر ان او في سياق النفي يفيد العموم اجيب بان العطف توهم تقدير اعادة حرف النفي اى او لم تفرضوا فيفيد ان شرط عدم وجوب المهر احد النفيين لا نفي احد الامرين اعني نفي كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ سواء جعلناها ناصبة او عاطفة وهو بحاله وكما لا وهم في تقدير كونها ناصبة فكذا في تقدير كونها عاطفة على المنفي المجزوم بلم واجاب بان عموم او في سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا في نحو وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا الى تاويلات وقد امكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فيحمل الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية انسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل المسيس الا ان يوجد او الى ان يوجد تسمية المهر اى اذا كان ذلك حين وجدت التسمية فالواجب المهر المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر ما لم يوجد شئ من الامرين فان المناسب حينئذ ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا وكذا ١٢ چلپي حاشية تلويح

صـ ١٠٥ سطر ٧ قوله وهو مشكل جدا توضيح الاشكال ان المصنف جعل ثبوت الولاء لمشترى القريب بناء على حصول الاعتاق منه حيث قال يكون هو معتقا ولما لم يكن الاعتاق حاصلا منه بحسب لفظه جعله المصنف ثابتا ضروريا ولازما لزوال ملكه عنه على ما زعمه الشارح حيث قال لان الملك لا يزول الا بالاعتاق وهذا الجعل غير صحيح اذ لو كان الاعتاق ضروريا ولازما لزوال لم لان الزوال قد يثبت بازالة الملك وهي الاعتاق عند ابيحنيفة كما في اكثر المواد التي يقع العتق فيها وقد يثبت شرعا بدونها بل بلا اختيار المالك كما يقع في صورة مباشرة سبب من اسباب الملك بل في الملك الاضطراري بدون المباشرة ايضا وما قال صاحب المعدن في جواب هذا الاشكال منظور فيه من وجهين احدهما ان مبناه على ان تقدم المشتري مع علمه حكما بكون شراء القريب موجبا للعتق يكون قصدا منه على الاعتاق فيكون هو معتقا حكما والشراء اعتاق شرعا وح يبقى العتق الحاصل من الملك الاضطراري بالميراث مع عدم القصد والاختيار فيه مع ان حكم الولاء هنا كذلك وقد مر جواب هذا النظر فتذكره والثاني انه لما صار العتق الحاصل بملك القريب مسبوق بالاعتاق الاعتباري لم يبق العتق في مادة ما بدون الاعتاق فلا يوجد لقول الشارح والفقه في ذلك مجال اصلا لعدم تصور محل تظهر فيه ثمرة الاختلاف

سطر ١٦ قوله لانه نص في وقوع الطلاق فيه انه بظاهره يخالف قول المصنف نص في التفرقة لان لفظ التفرقة ينبئ عن الابانة ولهذا يقع البائن بقوله لها فارقتك كما ذكر في باب الكنايات ولا ريب ان المراد ما قال الشارح وقول المصنف ليس الا تسامحا اعتمادا على ظهور المراد منه [illegible]

ص ۱۰۸ سطر ۱۴ قوله ولا طائر آه ايراد هذا القول لتوضيح المفسر بدفع احتمال المجاز وان كان مشهورا لكنه ليس
ايضح لان احتمال المجاز كما هو ثابت فی قوله ولا طائر بارادة سريع السير فكذا هو ثابت فی قوله يطير بارادة ان يسرع
فی السير وكذا فی قوله بجناحيه بارادة السرعة فی تحريك آلات السير فكيف يثبت قطع الاحتمال عن المحتمل بذكر ما هو
محتمل لذلك الاحتمال بعينه وان كرر الآن يقال ان احتمال المجاز فی اللفظ انما يضر بالحمل على القطعية فی
الحقيقة اذا كان مستقلا وان كان تابعا ذكر توضيحا للاول فلا يكون مضرا خصوصا اذا ثلث ۱۲ راجح

ص ۱۰۹ سطر ۱۰ قوله بل يفيد الشمول والاحاطة اعم من اجتماع الملائكة بالنسبة الى السجود بان سجد واله معا
بلا تعاقب ومن افتراقهم بان سجد الكل لكن متعاقبا بان كان سجود البعض متراخيا عن سجود البعض الآخر ۱۲ راجح
سطر ۱۲ قوله ای جاؤنی كلهم فلا ينسد باب التاويل اقول لا حاجة الى هذا الانسداد كما ذهب اليه الشارح تبعا
للمص لان الاحتمال المضر فی صورة العام انما هو احتمال التخصيص لا التاويل لانه حظ الخاص واحتمال التخصيص لم ينسد بقوله كلهم
لشيوع ارادة الاكثر منه فاحتيج الى قوله اجمعون لينسد به باب هذا الاحتمال ليلزم الشمول والاحاطة لا سد باب التاويل المذكور اذ هو غير مضر ۱۲

ص ۱۱۴ سطر ۸ قوله فكان كالمفسر كان الشارح اشار بهذا القول الى ان طرفی الكلام الواحد اذا كان بينهما تدافع
فی الجملة كالاطلاق والتقييد مثلا يجعلان كانهما كلامان مستقلان فيجری التعارض والترجيح بينهما فقلنا فی قوله من ثمن العبد قوة
بحسب توحد المعنى وفی قوله على الف ضعف بحسب تزاحم الاحتمالات لاسباب الوجوب ما بينهما معارضة بحسب وجوب الالف
حالا مطلقا او بحسب الوجوب مقيدا بقيد القبض ظاهرا فصا بهذا الاعتبار كلامين فلا يرد عليه ما اورده المعترض من التوحيد بين النص والمفسر ۱۲ راجح

ص ۱۱۶ سطر ۲ قوله الا بالطلب يحتمل وجهين احدهما التفحص من المهرة من اللغات ان هذا اللفظ لای معنى وضع
اذا كان السامع نفسه جاهلا بالاوضاع والثانی ان يكون بمعنى التامل الاولی فی نفسه مقترنا بالسماع اذا كان عالما بالاوضاع
فی انه خاص او عام ووقع الاشكال فيه لاستعماله فی المعانی المتعددة بحسب الحقيقة والمجاز ام هو مشترك ثبت الاشكال فيه
بنفس الوضع للمعانی المتعددة ويؤيد هذا الاحتمال قوله الآتی حتى يتامل فاحتاج الى التامل الثانی لتعيين المعنى المراد ولزم فی المشكل
ان يكون هذا المراد منه لازما لهذا التامل بدون الحاجة الى بيان المتكلم ليفارق المجمل ۱۲ راجح الرحمة

ص ۱۲۱ سطر ۱۱ قوله وهو ما انقطع رجاء آه يعنی فی الدنيا بالنسبة الى الامة واما بالنسبة اليه عليه السلام فمعلوم
وقت نزول القرآن بلا تفرقة بينه وبين سائر القرآن لئلا يلزم السفه لان التخاطب بما لا يفهم المخاطب سفه كذا فی نور الانوار ۱۲ راجح

ص ۱۲۳ سطر ۲ قوله بالاستقراء ولا يبعد ان يقال ان الصارف اما ان يكون استعمال الناس او غيره فالاول ما عبر عنه
بالعرف والثانی اما ان يكون موقع الكلام غير قابل للحقيقة او غيره فالاول ما عبر عنه بدلالة محل الكلام والثانی اما ان تكون
الحقيقة مرادا غير مناسب بشان المتكلم او غيره فالاول ما قاله المص بدلالة من قبل المتكلم والثانی اما ان يكون اللفظ دالا على
ارادة فرد دون فرد او غيره فالاول ما قاله بدلالة نفس الكلام والثانی لا يكون الا قرينة لفظية سابقة او لاحقة ۱۲ راجح
سطر ۹ قوله فيترتب عليه الحكم مع احتمال ارادة الحقيقة لان تعارف لاعيان وان كان دليلا للارادة ظاهرا لكنه
ليس بحجة مانعة عن ارادة الحقيقة لعدم كونه امرا شرعيا تمنع المخالفة عنه ولذا قال المص على انه هو المراد
به وما قال الشارح واعلم آه فكلام مقبول مفهوم من المتن اعنی قوله دلالة العرف لانه بيان لقوله ما يترك
به حقيقة اللفظ وترك الحقيقة ينافی استعمالها ۱۲ راجح الرحمة

ص ١٢٥ سطر ٥ قوله من قبيل ترك الحقيقة في شئ فاظهر المصـ انهما مثالان لترك الحقيقة بالنسبة الى الافراد المتروكة ارادتها من روس العصافير والحمامات وبيضهما ۱۲ راجے سطر ٨ قوله وكذلك لونذر الخ ظاهران المصـ اورد هذه المسائل توضيحا لارادة الحقيقة القاصرة مع ان المسئلة الثالثة ليست كذلك لان كون الحج واجبا بهذا القول كما هو مذهب المصـ اوكون الاهداء بالثوب واجبا كما ذهب اليه غيره من المشائخ ليس من افراد القرب حتى تكون ارادة كل منهما ارادة فرد من افراد الحقيقة ليكون اللفظ فيها حقيقة قاصرة بل هنا عدول عن الحقيقة الكلية الى المجاز الصرف بدلالة العرف اللهم الا ان يقال ان ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلتين الظاهرتين في الحقيقة القاصرة تطفلي اوردها الاتحاد حكمها ودليلها اعني وجوب الحج بدليل العرف وليس ايراده مبنيا على كونها بتلك المثابة

سطر ١٦ قوله وهو مخالف لما الخ ولك ان تقول في دفع هذه المخالفة ان ما قاله المصـ من لزوم الحج بقوله يلزمه الحج مبني على التغليب كانه غلب لزوم الحج في المسئلتين على لزوم الحج في مسئلة واحدة ولا يلزم تجهيل الحكم في المسئلة الثالثة وهو وجوب الاهداء لكونه مشهورا فيما بين المشائخ والجواب المشهور من هذا الاختلاف هو حمل اختلاف الحكم على اختلاف العرف ۱۲

ص ١٢٧ سطر ٢ قوله ولقائل ان يقول الامر بالعكس الخ قلنا الملك في المكاتب في حال الكتابة ناقص لان بالكتابة تعلق حق الحرية بتقدير القدرة على الاداء ويتعلق حق الملكية بتقدير عدم القدرة على الاداء فاذا اجتمع فيه جهتان نقص الملك ثم اذا عجز عن الاداء لم يظهر تعلق حق الحرية فلهذا يكون عبدا كما كان او نقول انه ترتب على الملك ثلثة اشياء البيع والوطي والخدمة وبالكتابة فات كل منها فنقصان الملك باعتبار فوات الاحكام والشئ يفوت بفوات حكمه ولنا ان النقصان في المدبر نقصان من حيث الرق وهو يحصل بسبب لا يقبل الزوال فلهذا لا يعود كما كان واما النقصان في المكاتب من حيث الملك وهو يحصل بسبب يقبل الزوال بتقدير العجز باجماع العلماء فلذا يعود كما كان ۱۲ ميرزاجان

سطر ٥ قوله عبد ما بقي عليه والجواب ان معناه عبد بحسب الرقبة وهذا لان الحديث الشريف ورد لدفع وهم حرية الرقبة التي نشأت من حرية اليد فان المولى لما صار اجنبيا عن اكسابه وصار المكاتب به احق بان يضمن المولى الجناية في ماله ووطي المكاتبة صار هذا مظنة لكونه حرا مطلقا فلدفع هذا قال عليه السلام المكاتب عبد الحديث ۱۲ ع

سطر ٦ قوله لما عاد اقول لو لم ينقص الملك بزوال اليد بسبب الكتابة لما سمي العود بعد العجز عودا بل كان الواجب ان يسمى بالبقاء لان الثابت الدائم يسمى باقيا لا عائدا وانما يسمى الموجود بعد الزوال عائدا واما المدبر وام الولد فليس استحقاقهما الحرية بمقابلة التزام المال فصار بمعزل من القياس ۱۲ راجے سطر ١١ قوله لا لخلل اي ليس خروجه عن يد المولى مبنيا على قصور وخلل في الملك ليمنع دخوله في المملوك المطلق ونحن نجيب بان صيرورة المكاتب خارجا عن يد المولى وصيرورة المولى اجنبيا عنه بالنسبة الى الامور المذكورة قصور وخلل في الملك بنفسه حصل بعقد الكتابة فخرج عن كونه مملوكا مطلقا ۱۲

سطر ١٣ قوله ولهذا لا يقبلان الخ اقول عدم قبولهما العود الى الملك مبني على نقصان رقهما لان ثبوت الملك في الادمي فرع ثبوت الرق فيه فعدم قابليتهما للعود دليل اختلال الرق فيهما فلا يصلح لان يصير الملك فرعا للرق ۱۲ راجي الرحمة

ص ١٣٢ سطر ١٦ قوله لعبده معروف النسب الخ انما اورد هذا ليفهم ان المراد بعدم القابلية في المحل الحقيقة الكلام اعم من ان يكون عقليا كما اذا كان العبد اكبر سنا من المولى مع كونه مجهول النسب او شرعا كما اذا كان في مرتبة ان يكون مولودا له لكنه كان معروف النسب من غيره واما عدم قابلية الحرة للبيع فذو جهتين يمكن الحاقه بكل منهما فتفق عليه ان تاملت ۱۲ ع

ص ١٣٣ سطر ٦ قوله في متعلقات النصوص الظاهر ان المتعلقات على صيغة اسم الفاعل واراد بالنصوص مطلق عبارات القرآن لا النصوص الاصطلاحية المبينة في بحث البيان وكون مطلق العبارة مرادا بالنصوص اصطلاح الفقهاء ايضا ۱۲

سطر ٨ قوله فما سيق الكلام لاجله المراد ان عبارة النص استدلال بنظم كريم القرآن على حكم سيق الكلام لاجله سوقا اعم من ان يكون مقصودا بالقصد الاصلي او بالقصد التبعي بمعنى ان لا يكون مفهومه متروكا بل يكون حكمه مرتبا عليه

ص ۱۳۳ عليه وماخوذا في الشرع وانما عممنا السوق لهذين المعنيين ليكون جنسا يدخل فيه الاشارة فيحتاج الى قوله واريد به قصدا ليكون فصلا لاخراجها ۱۲ راجي رحمت سطر ۹ قوله وفي بعض النسخ والنسخة المشهورة في ديارنا ترك عبارة النص وبناءه على ان المراد بالنصوص المضاف اليها لفظ المتعلقات ليس النصوص الاصطلاحية كما ذكرنا آنفا حتى يحتاج الى ذكر عبارة النص ايضا لان القصد ليس الا من متعلقات العبارة ۱۲ راجي الرحمة سطر ۱۲ قوله ولوازمه يعني تعلق قصد المتكلم بمعنى كلامه امر لازم لا يصح الكلام بدونه فكان النص الاصطلاحي ذاتيا في كون الكلام لا عارضيا له لدلالة ونحوها ۱۲ راجي سطر ۱۵ قوله والى هذا المعنى اشار المصنف يعني في نسخة ترك فيها لفظ عبارة النص وما كانت عند الشارح وقت التشريح الا هذه النسخة ۱۲ راجي الرحمة

ص ۱۳۴ سطر ۱ قوله وهو غير ظاهر من كل وجه اقول ان كان المراد بكونه غير ظاهر ظهوره باعتبار عدم انضمام القصد اليه لسوق الكلام مع ظهور دلالة اللفظ عليه فهو عين الظاهر الاصطلاحي فحينئذ لا يصح قول المصنف بل يعرف بنوع تامل ولا قول الشارح هذا احتراز عن الظاهر وان كان المراد عدم ظهوره باعتبار ان اللفظ لا يدل عليه ظاهرا بل يحتاج في فهمه من اللفظ الى التامل فح لا يخلو اما ان يكون قسما من اقسام الدلالة على وجه الظهور في باب البيان خاصا اله او يكون من اقسام الدلالة على وجه الخفاء فيه كذلك فيصير مجموع الاقسام تسعة ولم يقل به احد ۱۲ راجي سطر ۴ قوله او ينقص عنه الظاهر ان قوله او ينقص عنه واجب الامحاء ان كان ثابتا في النسخة الصحيحة لانه لا تظهر فائدته لعدم ما يكون هو احترازا عنه واخراجا له والعلم بالاسرار لله الواحد القهار ۱۲ راجي الرحمة

ص ۱۳۸ سطر ۳ قوله لما سمي الامساك الى قوله صوما بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل والحال انه لم يسبق عليه شيء مسمى بالصوم وقد فهمنا وجوب الامساك عن الاشياء الثلثة من كون الاجازة بمباشرتها مغيا بطلوع الفجر حتى يتبين لكم الآية فعلمنا ان الصوم المامور بتمامه ليس الا هذا الامساك فلا يجوز الحاق الغير به ۱۲ راجي رحمت سطر ۱۳ قوله ولقائل ان يقول والجواب عنه ان هذا الامر وان كان امرا بالاتمام بحسب الصورة لكنه في المعنى امر بالاداء وهو عبارة عن تسليم فعل الواجب بتمامه من الاول الى الآخر الى مستحقه ولما كان الجزء الاول من الشروع في وقت نوم ولزوم غفلة عن فهم الخطاب غالبا ورد بصيغة اتموا فالمعنى ان الامساك عن المفطرات لما كان لازما الغالب احوالكم وهو النوم مع عجزكم عن فهم الخطاب بالشروع القصدي فاذا ايقظتم وهيأتم لفهمه فادوا تلك الامساك كاملا منتهيا الى الوقت وتوضيح المقام ان المامور به ان كان امرا ممتدا يشق انتهاءه الى الاتمام فاللائق الخطاب فيه بصيغة اتموا وان كان فعلا يسيرا ينتهي الى التمام بلا مشقة في زمان قليل يكون المناسب فيه ورود الامر بصيغة يفهم منها نفس الايقاع مثال الاول في قوله تعالى واتموا الصيام واتموا الحج ومثال الثاني في قوله تعالى اقيموا الصلوة فلذا عبر عن الشروع بلفظ اتموا ۱۲ ر ج

ص ۱۳۹ سطر ۱۲ قوله فلتاذيهما من جهة مقدمات القتل من الاسراع وجريان الكلمات الشاقة المناسبة لهذه الحالة اقول الظاهر ان هذا القول ملحق من النساخ والكاتبين لان الظاهر ان يكون مستدركا وان كان من الشارح فمحمول على رد من يزعم ان القتل امر آني يثبت دفعة ليس قبله ايذاء ولا بعده قابلية الايذاء في المقتول من جهة العباد ۱۲ راجي

ص ۱۴۴ سطر ۸ قوله وفيه نظر لان كلا آه ويمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان الطلاق في صورة طلقي ليس من قبيل الاقتضاء اذ ليس هو انشاء اشه عبارة [illegible]

صـ

ههنا الا دلالة المشتق على مبدء الاشتقاق وهو امر لغوي فصارت من قبيل المقدر المقابل للمقتضى لا عين المقتضى بخلاف انت طالق وطلقتك فانهما مع دلالتهما على المصدر بالمعنى المذكور تدلان على الايقاع والحدث الحالي بصورة الاسناد الى الماضي فجعل الماضي الصوري انشاء شرعيا امرا اقتضائيا ضروريا لتصديق المخبر بقدر الامكان فلذا لا تصح نية الثلث فيهما ١٢ راجي سطر ١٦ قوله ونوى به الطلاق يرد عليه ان وقوع الطلاق في هذه الصورة مستغن عن النية لانه اقتضائي والمقتضيات لا تحتاج الى النية بل يقدر مذكورة ليترتب على المنطوق حكمه نعم لفظ اعتدى كنائي يحتاج في وقوع الطلاق الى ارادة الامر بالاقراء فلا يصح قوله ونوى به الطلاق نعم يصح في صورة غير المدخول بها لان الوقوع هناك بطريق المجاز واما ههنا فليس الا بطريق الاقتضاء ويجاب عنه بان مثل هذه المسامحات تقع كثيرا من المشائخ فيما اذا كان المراد ظاهرا لا يختل بهذا القدر ١٢ راجي

صـ ١٤٦ سطر ١١ قوله عند المواظبة لا بمجرد الفعل والمواظبة تدل ان الفعل بما ورد عليه الامر المعلوم فكان الوجوب ثابتا بالامر المدلول المفهوم لا بالفعل المجرد ١٢ راجي الرحمة

صـ ١٤٧ سطر ٦ قوله لا يبقى مع هذا الوجوب اي وجوب الفعل الثابت بالمتابعة في افعاله صلعم كما زعمه الامامان المذكوران يعني ان الحق هو خصوص الوجوب بصيغة الامر وان ثبت بالمتابعة في افعاله عليه السلام لبطل ذلك الخصوص ١٢ راجي الرحمة سطر ١٢ قوله وانصتوا تعرض للانصات بعد الامر بالاستماع لان المطلوب فهم معاني القرآن والتامل في دقائقه تدل عليه معنى النصوت اذ هو في اللغة السكوت لادراك معنى ما يقال ومجرد الاستماع وان كان يحصل بدون الانصات بان يجهر القاري ويقرء السامع سرا لكن المطلوب لا يترتب عليه ١٢ راجي الرحمة

صـ ١٤٨ سطر ٨ قوله ومسبب عنه ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا يلزم ان يكون قوله فتكونا من الظلمين تاكيدا معنويا للنهي السابق وعلى ما حرره المجيب يكون تاسيسا واللفظ اذا دار بين التاكيد والتاسيس يحمل على الاول وان كان مناسبته مع المقام نظرية في الجملة ١٢ راجي الرحمة

سطر ١٢ قوله كما ان الايمان اي العمل بالماموربه والمراد بالطاعة الطاعة اللغوية يدل عليه استدلال المص بقول الشاعر لمحبوبته فان المحبوب لا يكون مفترض الطاعة لمحبه ١٢ راجي سطر ١٦ قوله سبب للعقاب والعقاب لا يترتب الا على ترك الفروض ومن جملة ما ثبت باستحقاق العقاب ما قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله الخ

صـ ١٤٩ سطر ١٢ قوله على نحو ضاربيك جواب عما يقال ان ايراد لام التعريف في هذا المقام لا يصح لان التعريف يحصل بكاف الخطاب فلا فائدة في ايراده وتوضيح الجواب انه يجوز ان يكون ايراد هذا اللام لاستغراق الامرين والاضافة تخصيص على نحو الضاربوك وتسميته بلام التعريف لوقوعه في مقابلة لام الجارة ليمتاز عنها ١٢ راجي

صـ ١٥٢ سطر ٢ قوله ولا يتاتى اي لا يلزم بل لا يرد على ما قلنا من عدم اقتضاء الامر التكرار اعتراض مسئلة تكرار العبادات لانه مبني على تكرار ادائها بتبعية تكرار اسبابها والمدعى نفي الاقتضاء المذكور بحيثية وحدة الامر ما سبق في الامثلة ١٢ راجي سطر ١٢ قوله ان نفس الوجوب بتفصيل اي بحسب الثبوت فنفس الوجوب ثبت لوجود السبب ووجوب الاداء يتوجه الامر الذي يعاد شرعا بعد تحقق ما هو سبب للماموربه وبحسب الحقيقة نفس الوجوب عبارة عن صيرورة الذمة مشغولة بما اوجبه الله تعالى ابتداء كالعبادات الموقتة المتعلقة باسبابها المتقررة بالتقرير الالهي او وجوبا بايجاب العباد لو بوسطة مباشرة اسبابها الاختيارية لهم كالنذر والكفارات ووجوب الاداء عبارة عما يثبت بتوجه الامر لتفريغ الذمة عن ذلك لوجوب انسابق

صـ ١٥٤ سطر ٣ قوله ادوا عن كل جزء اى اداء للمقدار الواجب المقدر بالتقديرات المختلفة بحسب اختلاف القيم لما يؤديه المكلف مطلقا عن قيد الفور ولو متراخيا بزمان طويل " راجى الرحمة

سطر ٤ قوله ففيه العشر اى فالواجب فيه العشر حقا لله تعالى وان اشتمل على كونه مؤنة الارض وهذا الوجوب يثبت بصيغة الاخبار مخالفا عن الواجبين السابقين فانهما بصيغة الامر لكن الاطلاق ثابت في اداء الكل فالتراخي جائز في الكل على السواء حتى لا يصير المكلف مقصرا بالتاخير ما لم يفته " راجى

سطر ٨ قوله لكنه يشكل آه توضيح الاشكال الاول ان قوله سقط الواجب جزاء لقوله لو هلك النصاب فيلزم ان يكون المراد بالواجب ههنا الزكوة والعشر والفطرة بمقتضى اطلاق لفظ الواجب في قوله سقط الواجب سقوط صدقة الفطر على تقدير هلاك النصاب كالزكوة والعشر مع انها لا تسقط بهلاكه فاطلاق لفظ الكتاب غير صحيح وتشريح الثاني ان المص جعل السقوط المضاف الى الواجب بدخول الفاء التفريعية المذكورة في قوله فانه لو هلك فاذا كان نفس سقوط الفطرة ممنوعا فمن اين يصح تفريعه على كون الامر مطلقا ولئن قيل ان الحكم بالسقوط المذكور ههنا مطلق عن الوقت فهذا غير دافع بل زيادة اشكال لان الشئ لا يتايد بما لا يترتب عليه ولا يناسبه كما ان تفريعه لا يصح عليه ويمكن دفع هذا الاشكال ان لفظ الكتاب ليس بمطلق اذ اللام في الواجب للعهد اريد به الواجب المعهود الذى ثبت وجوبه بسبب ملك المال اعنى النصاب والخارج من الارض ووقوع قول المص سقط الواجب جزاء لقوله فانه لو هلك النصاب يشير الى ما حررنا فظهر عدم تعرض المص لصدقة الفطر بقاء وسقوطا فاذا ظهر تقيد لفظ الكتاب بدلالة اللام ارتفع الاشكالان المذكوران في هذا المقام " راجى

صـ ١٥٦ سطر ٩ قوله لا يطابق هذا الحكم لان الحاصل من تفويت الظهر باشتغال الوقت بغيره والمؤيد اجتماع الغير اداء الظهر والفائتة لا يناسب المؤدى والمناسبة شرط بين التائيد والمؤيد ولكنا نقول في الجواب ان كلمة حتى ههنا ليست للتائيد بل هى للمبالغة فان الغاية تضرب للمبالغة في الفعل امتدادا واشتدادا كما تقول لاضربك حتى اقتلك فصار المعنى حكم هذا النوع جواز الفعل المناسب المجانس مع المامور به في التوقيت المضروب جمعا وانفرادا مبالغا الى ان لو اشتغل جميع وقت الظهر وان حصل ولزم منه التائيد " راجى الرحمة

سطر ١٣ قوله فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض التى هى نادرة الوجود اذ هى بناء على ما هو خلاف الاصل لانها لندرتها كالعدم " راجى الرحمة سطر ١٥ قوله ينتهى بانتهاء العلة يعنى اذا كانت العلة شخصية ككون مؤلفة القلوب مصرفا للزكوة بثبوت الحاجة الى تاليف قلوبهم فاذا انتهت العلة باستغناء اهل الاسلام سقطوا عن درجة المصرف المذكور ثم التقييد بكثير من الصور يؤمى الى ان في بعض الصور بقى الحكم ثابتا بعد انتفاء العلة الشخصية ايضا كاخفاء القرءة في صلوة النهار والرمل في الطواف " راجى